INTRODUCTION

« Crises et autres difficultés », tel était le titre très actuel de notre VIIIe Colloque international organisé en 2010. Force est de constater que la crise continue, affectant notamment la recherche et l'enseignement supérieur. Pourtant, notre programme de recherche sur la Transeuphratène à l'époque perse, très pointu, entrepris en 1989 – il y a plus d'un quart de siècle ! – résiste toujours, soutenu par la communauté scientifique internationale qui a contribué à sa cohérence et à la qualité des résultats obtenus. Rappelons pour mémoire les huit Colloques internationaux et les deux Tables rondes qui ont structuré l'entreprise Transeuphratène autour des thèmes suivants : 1. *Pouvoirs locaux et organisation du territoire* (publié dans *Trans* 2 et 3, 1990), 2. *Continuités et ruptures à la lumière des périodes néo-assyrienne et hellénistique* (*Trans* 6, 1993 ; 7 et 8, 1994), 3. *La Transeuphratène et l'Égypte* (*Trans* 9, 1995), 4. *Contacts et échanges culturels* (*Trans* 12, 1996 et 13, 1997), 5. *Économie, commerce et monnaie* (*Trans* 19 et 20, 2000), 6. *Religions, croyances, rites et images* (*Trans* 21 et 22, 2001 ; 23, 2002), 7. *Pouvoirs, sociétés et religions* (*Trans* 28, 2004 ; 29 et 30, 2005), 8. *Réflexions sur le 'métier' d'historien du Proche-Orient antique* (*Trans* 31, 2006), 9. *Frontières et courants d'échanges culturels* (*Trans* 35, 2008 ; 36 et 37, 2009), 10. *Crises et autres difficultés* (*Trans* 39, 2010 ; 40, 2011 ; 41 et 42, 2012). Ce IXe Colloque international, *La Transeuphratène à l'époque perse : unité et diversité*, représente donc la 11e étape de notre programme de recherche. Il a été accueilli à l'Institut Protestant de Théologie de Paris, par Corinne Lanoir, Doyenne de cet Institut, que nous remercions. Notre entreprise a toujours été accompagnée par une évaluation des résultats, une réflexion sur l'intégration des nouvelles données avec les réajustements nécessaires et une actualisation par rapport à la politique de la recherche menée par les gouvernements successifs. Citons quelques jalons : J. Elayi et J. Sapin, *Nouveaux regards sur la Transeuphratène* (Brépols, Turnhout 1991) ; *Quinze ans de recherche sur la Transeuphratène à l'époque perse (1985-2000)* (Gabalda, Paris 2000) ; Table ronde de prospective de recherche historique *Réflexions sur le 'métier' d'historien du Proche-Orient antique* (publiée dans *Trans* 31, 2006) ; et J. Elayi, « Ne pas laisser mourir les langues anciennes », article du Figaro, 18 mars 2013 ; « Est-il trop tard pour sauver le latin et le grec ? », article du Figaro, 16 octobre 2015.

doi: 10.2143/TE.49.0.3248515

Dans ces rencontres internationales, nous avons proposé chaque fois aux participants plusieurs pistes de recherche possibles pour traiter les thèmes choisis. Certaines pistes ont été très fécondes, d'autres ont été à peine effleurées ou n'ont même pas été abordées. Pour ce IX[e] Colloque (et 11[e] Rencontre internationale), il nous a semblé fructueux de revenir sur ces pistes inexplorées afin de combler les lacunes subsistant dans notre programme de recherche sur la Transeuphratène à l'époque perse. Nous proposons d'aborder ces pistes sous un angle assez englobant : « Unité et diversité ». Ces deux concepts, à la fois antagonistes et complémentaires, devraient permettre de mieux comprendre la complexité de cette satrapie aux multiples facettes, unifiée par la seule volonté du pouvoir central perse. On passera en revue les principaux aspects du thème choisi, notamment politique, social, religieux, culturel, économique et commercial.

I. Politique

– Avec quelle stratégie idéologique s'est effectuée la conquête perse, en rupture ou en continuité avec la domination babylonienne ?
– Comment fonctionnaient l'administration impériale et le système tributaire ? Quelles étaient les fonctions du satrape et des gouverneurs, et où étaient situés les lieux du pouvoir, les capitales et les cours satrapiques ?
– Comment était organisé le territoire impérial et quel était le degré d'intégration des différentes régions de la Transeuphratène dans ce territoire ?
– Comment s'exprimait la diversité des pouvoirs locaux : cités hégémoniques, cités sous tutelle des cités-États, associations et fédérations ?
– Quelle était la nature des liens politiques entre les pouvoirs locaux et le pouvoir central ? Comment les crises politiques étaient-elles gérées et comment s'effectuaient les transferts de pouvoirs après la répression de révoltes ?
– Comment la propagande politique s'exprimait-elle au niveau central et sur le plan local ?

II. Société

– Comment étaient réparties les populations, urbaines et rurales, de la côte, de la montagne et du désert, sédentaires et nomades, étrangers de passage, résidents temporaires ?

- En quoi les modes de répartition régionaux ont-ils évolué sous l'effet de la dynamique propre des populations locales et de facteurs externes comme la domination perse ?
- Les structures sociales ont-elles été modifiées par la domination perse : hiérarchies, groupes dominants, groupes de pression et rapports de force ?
- Les problèmes sociaux sont-ils identiques dans tout l'Empire perse ou résultent-ils de situations locales spécifiques : par exemple les inégalités, l'intégration, l'exclusion, la pauvreté, la dépendance, la marginalisation et l'emprisonnement pour dettes ?
- Y a-t-il des problèmes liés à la colonisation et aux déplacements de populations par le pouvoir central ?

III. Religion

- Quelle a été l'attitude des Perses vis-à-vis des religions des États conquis ?
- Où en est l'hypothèse de l'autorisation impériale ?
- Y a-t-il eu influence du mazdéisme sur le judaïsme naissant ?
- Quel a été l'impact de l'hellénisme sur les populations locales ?
- Quelles ont été les différentes réactions religieuses ou culturelles face à la nouvelle situation créée par la domination perse ?
- Y a-t-il eu des interactions entre pouvoirs et religions, concernant par exemple la fonction religieuse des chefs politiques, le culte des divinités et des ancêtres dynastiques, le rôle politique du clergé, les théocraties, etc.
- Dans quelle mesure y avait-il un décalage entre les croyances et pratiques populaires, et les cultes officiels ?

IV. Culture

- Les modalités des contacts variaient selon qu'ils se produisaient entre sociétés hostiles, concurrentes ou amicales, et en situation d'échanges culturels spontanés ou d'acculturation contrôlée, planifiée ou non ?
- Quels étaient les rôles respectifs du pouvoir central achéménide, des pouvoirs locaux et de divers autres facteurs dans l'évolution culturelle ?
- Quel a été le comportement des Aryens face au polycentrisme culturel des régions conquises ?
- Existait-il des lieux de contacts favorisés par les Perses ?

- Peut-on identifier les partenaires des contacts : groupes, individus, groupes et individus de cultures différentes ?
- Les processus d'échanges entre groupes culturels sont-ils très anciens ou nouveaux, ponctuels ou quasi-permanents ?
- Comment se posait le problème des langues de communication et comment l'araméen est-il devenu *lingua franca* de l'Empire perse ?

V. Économie

- Quels étaient les différents types d'économies (agro-pastorale, palatiale, civique, mixte) et quelle place avaient-elles dans le cadre de l'économie impériale perse ?
- Quels étaient les rapports entre économie et pouvoir politique : par exemple l'expansion territoriale pour motif économique, le rôle de l'économie dans les alliances et les conflits, l'organisation de l'approvisionnement des cités, et les travaux d'intérêt public ?
- Quels étaient les rapports entre économie et société, concernant par exemple les taxes, les tributs, les dons, les domaines royaux et autres ? Que sait-on des difficultés économiques et des solutions adoptées pour y remédier ?
- Quels étaient les rapports entre économie et religion, concernant par exemple les revenus des temples, la rémunération des personnels, le financement des travaux de rénovation et de construction des temples ?
- Le pouvoir perse a-t-il contrôlé la monnaie dans les échanges en fonction des systèmes utilisés : troc, métal pesé, compté, etc. ?
- Le contexte de l'apparition des premiers monnayages et de la naissance de l'économie monétaire a-t-il été impérial ou local ?
- Quelles étaient les fonctions de la monnaie, comment a-t-elle circulé et que sait-on des politiques monétaires ?
- Peut-on déterminer les rôles respectifs du pouvoir central et des pouvoirs locaux dans le choix des étalons, des systèmes d'équivalences, dans les dévaluations et réévaluations ?

VI. Commerce

- Où se trouvaient les centres de production et de distribution, et les marchés intra-régionaux ? Comment fonctionnait le commerce à moyenne et longue distance ?
- Quelle était la réalité du contrôle perse sur les routes commerciales, terrestres, fluviales et maritimes ? Que sait-on des routes royales ?

– Quels étaient les partenaires commerciaux : particuliers, groupes de marchands et entreprises d'État ?
– Quels étaient les rôles respectifs du pouvoir central et des pouvoirs locaux dans l'organisation du commerce, les modes de transport et de financement des entreprises, le droit commercial, les systèmes douaniers et la politique des frontières ?

Rappelons pour finir que, selon la méthodologie choisie dès la mise en place de notre programme de recherche, notre approche est pluridisciplinaire car toutes les disciplines sans exception sont *a priori* susceptibles de faire avancer le débat. Ce colloque s'adresse aux spécialistes de toutes les disciplines : historiens, archéologues, épigraphistes, numismates, biblistes, philologues, économistes, sociologues, etc. Les communications se rapportant à l'Ancien Testament, qui représentaient plus de la moitié dans le colloque précédent, représentent moins d'un tiers dans ce colloque, où tous les aspects du thème ont été abordés. Le dialogue entre les différents spécialistes a été riche et fécond pendant le colloque et, pour qu'il le demeure à travers la publication, nous avons mêlé les différents aspects du thème, en tenant compte de la date d'envoi des manuscrits et de l'ordre alphabétique des auteurs dans chaque volume. Le comité de rédaction de *Transeuphratène* n'a exercé aucun contrôle rétrospectif sur les contributions, comme il le fait d'ordinaire sur les articles qui lui sont soumis en dehors de ce cadre.

J. ELAYI

LE CONTE DE *RUTH* : EN RÉACTION AUX RÉFORMES D'ESDRAS ET NÉHÉMIE ?

P. Abadie*

Résumé : Loin d'être un récit pastoral, voire édifiant, le conte de *Ruth* a tout du récit subversif écrit durant l'époque perse en réaction aux réformes d'Esdras et Néhémie, notamment leur visée ségrégationniste. Pour ce faire, le livre joue abondamment de l'intertextualité, jusqu'à réécrire l'histoire des filles de Loth (*Gn* 19, 30-37) ou de Tamar (*Gn* 38). Au terme, Ruth se trouve intégrée dans la lignée des matriarches Léa et Rachel (*Rt* 4, 11-12), à la source de la lignée messianique davidide.

Summary: The tale of *Ruth* is not a pastoral or edification *novella*, but a subversive story, written in the fifth century BCE during the Persian period, against the reform of Ezra and Nehemiah notably its segregationist view. Also, this book develops intertextuality with the birth of Moab (Gen. 19: 30-37) or the story of Judah and Tamar (Gen. 38). Finally, Ruth appears as the matriarchal figure like Lea and Rachel (Ruth 4: 11-12), at the source of the Davidic messianic lineage.

Mots-clés : Récit subversif, intertextualité, réécriture, réformes d'Esdras et Néhémie, origines moabites

Keywords: Subversive story, intertextuality, rewriting, reforms of Ezra and Nehemiah, Moabite origins

L'une des plus grandes méprises concernant le conte de *Ruth*[1] est de n'y voir qu'un beau roman d'amour[2], une idylle romantique dont Victor Hugo a tiré l'un de ses plus beaux poèmes bibliques, *Booz endormi*. En réalité l'histoire de Ruth n'a rien d'un fleuve tranquille, il ne s'agit pas d'un « poème de paix, biblique, patriarcal, nocturne » comme le

* Professeur d'Ancien Testament à l'Université Catholique de Lyon, 173 avenue Barthélémy Buyer, 69005 Lyon, France.
ABADIEP@wanadoo.fr

1. A. Lacoque, *Le livre de Ruth*, CAT XVII, Genève 2004, p. 18, qualifie ce livre de « *novella*, c'est-à-dire un petit conte où les situations et les personnages occupent une place plus importante que les faits », ce qui les rapproche d'autres histoires bibliques comme celle de Joseph et, bien sûr, de Jonas. Déjà avant lui, E.E. Campbell, *Ruth*, Anchor Bible 7, New York 1975, p. 3 : « Ruth is a Hebrew historical short story. The term *Novelle* is often used and can be defended. *Novelle* is a form-critical category which seems for most of those who use it to connote a combination of brevity with a plurality of episodes ».

2. Voir en ce sens H. Gunkel, « Ruth », *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, pp. 65-92 (ici pp. 84-86).

doi: 10.2143/TE.49.0.3248516

qualifiait jadis Charles Péguy. Replacé dans son contexte historique, ce livre est avant tout subversif, et c'est même sans doute ce qui le caractérise le mieux à travers un jeu d'intertextualité biblique qui lui donne son épaisseur et met à nu son véritable enjeu herméneutique[3]. De fait, il n'est guère d'autres livres bibliques qui, en si peu d'espace – à peine quatre chapitres – renvoient à autant de textes juridiques concernant, par exemple, le refus total des Moabites, le droit de glanage, le droit du rachat, le mariage léviratique, l'adoption d'un enfant, etc., au point qu'A. Lacoque le qualifie de « commentaire toratique »[4]. Un regard plus affiné montrera aussi que l'intertextualité du livre joue sur des récits connus des lecteurs, jusqu'à former un contre-point aux réformes d'Esdras et de Néhémie. Telle est l'hypothèse que nous voulons défendre en cette conférence, et pour ce faire il convient au préalable de dater avec plus de précision l'écriture de ce conte, ou, si l'on préfère un terme plus technique, cette *novella*.

À cet égard, A. Lacoque définit parfaitement l'enjeu quand il écrit : « La perception qu'on peut avoir de ce petit joyau littéraire est entièrement différente selon qu'on situe son apparition avant ou après l'exil des Juifs à Babylone »[5]. Or le problème de la datation du livre est plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'à un certain classicisme de la langue se mêlent « certaines bizarreries de vocabulaire et de syntaxe, qui font plutôt penser à la littérature hébraïque tardive, dont une des caractéristiques est précisément l'imitation linguistique d'œuvres plus anciennes »[6]. L'argument linguistique pour trancher le débat ne suffit donc pas[7], et

3. Cet aspect est reconnu par la majeure partie des commentateurs du livre. À titre d'exemples, citons K. Nielsen, *Ruth. A Commentary*, OTL, Louisville 1997, pp. 12-17 ; T.C Eskenazi, *Ruth*, The JPS Bible Commentary, Philadelphia 2011, pp. XXI-XXVI. Cette même clé d'interprétation est largement utilisée par A. Lacoque dans son commentaire, et C. Lanoir, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*, Actes et Recherches, Genève 2005, p. 300, parle de l'intertextualité « comme outil de lecture ». Au jeu des intertextualités analysées dans cet essai, ajoutons encore un rapprochement avec la figure d'Abigaïl ; cf. Y. Berger, « Ruth and Inner-Biblical Allusion : The Case of 1 Samuel 25 », *JBL* 128, 2009, pp. 253-272.

4. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 26.

5. A. Lacoque, *Subversives, un Pentateuque de femmes*, Lectio Divina 148, Paris 1992, p. 107 ; voir surtout Lacoque, *op. cit.* (n. 1), pp. 26-28.

6. Lacoque, *ibid.*, pp. 106-107.

7. Nielsen, *op. cit.* (n. 3), p. 29. Voir cependant P. Joüon, *Ruth, Commentaire philologique et exégétique*, Subsidia Biblica 9, Rome 1953, 1986, p. 4. Suite à quoi P. Joüon explore différentes hypothèses sur le style et la date du récit, avant de conclure (p. 13) pour une rédaction postexilienne. De manière assez curieuse, on notera cette prudence de son propre éditeur qui précise : « La direction de l'Institut Biblique laisse l'auteur libre de soutenir son opinion. Cependant elle croit de son devoir d'avertir qu'elle tient pour beaucoup plus probable l'opinion contraire, à savoir que le livre de Ruth a été composé avant l'exil ». Rappelons que la première édition de l'ouvrage date de 1953, une époque

certains auteurs préfèrent mettre en avant le ton serein d'un récit qui, selon eux, s'accorde mal aux circonstances pénibles qu'a traversé la petite communauté judéenne de l'époque perse. Ils renvoient alors à des temps plus archaïques, quitte même à lire dans la généalogie finale du livre qui accorde à David une ascendance moabite (*Rt* 4, 18-22) une note polémique anti-davidique, issue des partisans de Saül[8] … A. Lacoque explore une tout autre voie, évoquant la proximité du livre avec d'autres récits bibliques tardifs, comme *Joseph*, *Esther*, *Jonas* et *Job* où, de manière semblable, Dieu ne se manifeste que dans l'ombre. Il s'agit aussi d'histoires qui se passent à l'étranger, ou qui mettent en scène des étrangers, avant de conclure : « Ceux qui, par une jonglerie savante mais vaine, tentent d'antidater le livre de *Ruth*, passent à côté de sa dimension principale de récit subversif, dont la thèse, comme il apparaîtra à différentes reprises dans la suite, est qu'il est possible d'accomplir la Torah d'une manière créatrice et souple, s'opposant à l'immobilisme sourcilleux et rigide d'un parti intégriste »[9]. De manière plus nuancée, A. Wénin est

où l'exégèse critique était encore assez suspecte … Plus récemment, C. Lanoir, *op. cit.* (n. 3), pp. 292-295, réexamine avec finesse l'argumentation linguistique et poursuit son analyse en mettant en lumière les parallèles thématiques et lexicaux entre *Juges* et *Ruth*, en particulier l'histoire de la concubine du lévite en *Jg* 19-21 (pp. 295-300), avant de conclure : « Ce débat semble s'articuler autour du statut de l'étranger, *nokri*, et plus particulièrement celui de la femme étrangère et de sa place dans le pays, dans la famille et dans l'héritage, avec des prises de position allant à l'encontre d'autres traditions vétéro-testamentaires, en particulier celles qu'affichent les groupes liés à Esdras et Néhémie à l'époque perse » (p. 304).

8. Pour ce débat et la discussion, voir J.-L. Vesco, « La date du livre de *Ruth* », *RB* 74, 1967, pp. 235-247, et plus récemment, T.C. Eskenazi, *op. cit.* (n. 3), qui, au final opte pour « a postexilic/Persian period date in the fifth century B.C.E. although an earlier or later date cannot be ruled out entirely » (pp. XVI-XVII). Parmi les datations hautes, retenons l'opinion de E.E. Campbell, *op. cit.* (n. 1), qui, au terme d'un assez long examen (pp. 23-28), conclut : « My own suspicion is that the Ruth book belongs earlier in the spread 950-700 than later. I can imagine its origins to lie in the Solomonic period, and its fixing in writing to have taken place in the ninth century », une position soutenue récemment encore par R.L. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT, Grand Rapids 1988, p. 46, qui évoque l'époque salomonienne pour l'écriture de ce livre. Estimant que le livre cherche à défendre les origines moabites de David, M.D. Gow, *The Book of Ruth : Its Structure, Theme and Purpose*, Leicester 1992, pp. 207-210, avance même l'hypothèse que Nathan en soit l'auteur … J. Sasson, *Ruth. A New Translation with a Philogical Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, Baltimore-London, 1979 ; Sheffield 1989 (2[e] édition), pp. 250-252 retient plutôt le règne de Josias, liant la rédaction de *Ruth* et celle de *1-2 Samuel*. De nos jours encore une datation haute est soutenue par G.R. Goswell, « The Book of Ruth and the House of David », *EQ* 86, 2014, pp. 116-129.

9. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), pp. 26-28 (ici p. 28). Son jugement rejoint celui de Lanoir, *op. cit.* (n. 3), pp. 288-292, qui, traitant brièvement des relations entre *Ruth* et le *Deutéronome*, conclut : « La façon dont *Ruth* fait référence à la loi est déjà un commentaire de cette loi et une manière d'ouvrir un débat sur légalisme et légitimité qui semble

d'un avis assez proche, sans exclure *a priori* une datation plus tardive encore, durant l'époque grecque[10]. Voici qui ouvre des pistes d'exploration pour tenter de résoudre le débat, surtout si l'on retient qu'un thème majeur du livre semble la subversion des réformes rigoristes concernant les mariages mixtes, et au-delà l'identité communautaire définie par *Esdras* et *Néhémie*[11]. Ce qui conduit à mettre en évidence l'aspect polémique du livre, mais aussi sa nature : « Pas plus que Jonas le prophète n'est historique mais une fiction bâtie sur la mention de Jonas ben Amittai en 2 *R* 14, 25, la Moabite Ruth n'est historique, mais une fiction midrashique bâtie sur la base de 1 *S* 22 »[12]. De manière assez proche, C. Lanoir[13] parle aussi de *Ruth* comme d'une sorte de grand midrash du court récit de 2 *S* 15, 18-22. Comme le livre de *Ruth*, ce récit s'interroge sur la place de l'étranger, à savoir Ittaï le Guittite fuyant aux côtés de David la rébellion d'Absalom. Quand le roi l'interpelle : « Pourquoi viendrais-tu, toi aussi avec nous ? Retourne et reste avec l'autre roi, car tu es un étranger (*kî̩-nok̠rî ʾáttā^{h}*), tu es même un exilé (*wəḡam-gōle^{h} ʾattā^{h}*) dans ton lieu » (v. 19), celui-ci répond : « Par la vie de Yhwh et par la vie de mon seigneur le roi, là où sera mon seigneur le roi, soit pour la mort, soit pour la vie, là sera ton serviteur ! » (v. 21). Suite à quoi Ittaï le Guittite et toute sa troupe suit David en sa fuite. De tels accents rappellent bien sûr la manière dont Ruth répond à Noémi. Avec une certaine prudence, et sans parler trop vite de midrash, il nous parait dès lors certain que le livre de *Ruth* s'inscrit dans une série de textes tardifs posant la problématique de la place de l'étranger en Israël ; aussi toute lecture historiciste remontant aux origines dynastiques de David en méconnaît l'enjeu. Pareille hypothèse reste plausible à nos yeux, bien que non exclusive d'autres[14].

prendre de l'importance dans la communauté juive au moment du retour d'exil » (p. 290). Cela devient même une clé de lecture dans l'étude de K. Nielsen, « Le choix contre le droit dans le livre de Ruth », *VT* 35, 1985, pp. 201-212.

10. A. Wénin, *Le livre de Ruth, Une approche narrative*, Cahiers Evangile 104, Paris 1998, p. 29.

11. À ce sujet, L. Jonker éd., *Historiography and Identity (Re)formulation in Second Temple Historiographical Literature*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 534, London 2010 ; D. Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity. Identity Conflicts between the Exiles and the People who Remained (6th-5th Centuries BCE)*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 543, New York *et al.* 2013.

12. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 21. Rappelons que 1 *S* 22, 1-4 développe les attaches moabites de David.

13. Lanoir, *op. cit.* (n. 3), p. 301.

14. Datant la version finale de *Ruth* du IIe siècle av J.-C., E. Zenger, *Das Buch Ruth*, Zürcher Bibelkommentar. Altes Testamant 8, Zurich 1986, p. 28, y voit une défense des ambitions politiques et religieuses des Hasmonéens.

Pour étayer notre hypothèse, l'un des points à examiner en premier est l'existence même de Ruth au sein de la communauté judéenne. D'emblée, le livre la présente comme une Moabite (*Rt* 1, 4 ; voir aussi 2, 6), et elle-même se définit comme une *nokriyya* (*Rt* 2, 10) – ce qui la distingue du *gér* dont le statut juridique est plus favorable selon les lois deutéronomiques[15]. L'emploi d'un tel terme est d'autant plus fort que le *nokri* apparaît en *Esdras* et *Néhémie* comme catégorie à exclure. Pareille donnée est assez centrale pour comprendre la fine pointe de cette histoire : non seulement par son statut Ruth est étrangère, mais elle appartient à un peuple particulièrement honni dans l'histoire d'Israël. Il y a deux raisons à cela selon le récit biblique pris en son ensemble : d'abord l'origine incestueuse des Moabites selon la légende des filles de Loth rapportée en *Gn* 19, 30-38 ; ensuite leur attitude hostile envers les fils d'Israël (*Nb* 22-24) qui leur vaut un ostracisme perpétuel selon *Dt* 23, 4-7 : « Jamais l'Ammonite et le Moabite n'entreront dans l'assemblée de Yhwh ; même la dixième génération des leurs n'entrera pas dans l'assemblée de Yhwh, du fait qu'ils ne sont pas venus au-devant de vous avec du pain et de l'eau sur votre route à la sortie d'Égypte, et que Moab a soudoyé contre toi, pour te maudire, Balaam [...]. Jamais tu ne rechercheras leur prospérité ni leur bonheur, tant que tu seras en vie ». Mais il faut évoquer aussi l'attitude des filles de Moab qui tentèrent de corrompre les Israélites sur la route qui les menait d'Égypte au pays de Canaan selon *Nb* 25 … Dès lors, face à pareille hostilité, « Ruth la Moabite représente l'autre par excellence »[16].

15. Selon les codes de lois, le *nokrî* est le ressortissant d'un pays étranger sans lien direct avec Israël, à la différence du *gér* qui est un émigré résidant au milieu du pays, et disposant de certains droits et devoirs (*Dt* 14, 19 ; 16, 11.14 ; 24, 19.20.21 ; 26, 12.13) – d'où la distinction opérée entre ces deux statuts en *Dt* 15, 1-3. On peut renvoyer aussi aux trois occurrences du terme *gér* dans le Code de l'alliance : *Ex* 22, 20 ; 23, 9 ; et 23, 12. Sur le sujet, M. Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », in J. Riaud dir., *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Lectio divina, Paris 2007, pp. 55-56, et, plus généralement, C. Van Houten, *The Alien in the Israelite Law*, JSOT Supplement Series 107, Sheffield 1991. O. Artus, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Lectio Divina 200, Paris 2005, pp. 69-70, voit dans l'écroulement du royaume du Nord le facteur historique qui déclencha l'apparition de *gérîm* en Juda. Les occurrences du terme *nokrî* se répartissent de la manière suivante : 9 fois en *Pr* ; 7 fois en *Esd* ; 5 fois en *Dt* ; 4 fois en 1 *R* ; 3 fois en *Ex* ; 2 fois en 2 *Ch* ; 2 fois en *Ne* ; 2 fois en *Is*, *Gn*, *Rt*, 2 *S*, *Jb*, *Ps*, *Qo*, *Jr*, *Lm*, *Ab* et *So*. On constate donc l'absence du terme en *Lévitique*.

16. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 12. L'article de A. Siquans, « Foreigness and Poverty in the Book of Ruth : A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel », *JBL* 128, 2009, pp. 443-452, n'en est que plus pertinent.

Il est d'autant plus intéressant de replacer cette affirmation dans le récit lui-même. L'aveu de Ruth est précédé d'une présentation très positive de sa personne faite par un serviteur de Booz, lorsqu'il répond à l'interrogation de ce dernier, intrigué par la présence dans son champ de cette inconnue : « C'est une jeune fille moabite (*naʿărā*^{h} *mộʾăḇiyyā*^{h} *hîʾ*), celle qui est revenue avec Noémi de la campagne de Moab. Et elle a dit : 'Je vais glaner, s'il te plait, et je ramasserai parmi les gerbes derrière les moissonneurs'. Et elle est venue et elle est debout depuis le matin et jusqu'à présent, tant le temps qu'elle reste à la maison est court ! » (*Rt* 2, 6-7). C'est alors que Booz s'adresse à Ruth pour la première fois : « Tu as entendu, n'est-ce pas, ma fille ? Ne va pas glaner dans un autre champ, et tu ne t'éloigneras pas non plus d'ici. Et ainsi tu t'attacheras avec mes servantes. Que tes yeux soient sur le champ qu'ils moissonnent, et tu iras derrière elles. N'ai-je pas ordonné à mes serviteurs de ne pas te toucher ? Quand tu auras soif, tu iras aux cruches et tu boiras de ce que les serviteurs auront puisé ». (vv. 8-9). On pourrait ne voir là qu'une simple attitude de compassion, mais cette première parole de Booz montre qu'il agit bien au-delà de ce que prescrit la Loi : non seulement Booz respecte en tout la part du bien qui revient à celui dont la situation est précaire (*Dt* 24, 19-22), mais il se montre soucieux du bien-être de Ruth en l'invitant à ne courir aucun risque inutile pour sa subsistance et celle de Noémi. Outre qu'il place Ruth sous la protection de ses propres servantes (v. 8b), il fait interdiction à ses serviteurs de la toucher (v. 9a) et se propose à étancher sa soif (v. 9b) autant que sa faim. Comme Ruth auparavant par le biais de la parole du serviteur, Booz est caractérisé par la surabondance dans sa générosité. Et cela est d'autant plus frappant que son adresse vise une femme dont il sait qu'elle est *moabite*. Or, à l'arrière-plan de toute cette scène il y a bien une réécriture de l'interdit posée en *Dt* 23, 4-5, notamment du motif de non-assistance rappelé plus haut. La dénonciation du refus des Moabites de pourvoir les Israélites « en pain et en eau » prend tout son sens ici, introduisant comme une transgression dans l'excessive générosité de Booz : le Judéen donne ce que le moabite avait naguère refusé ! Et plus loin dans le dialogue, la bénédiction de Booz sur Ruth la Moabite est à lire à nouveau en rapport d'opposition avec la malédiction d'Israël prononcée par Balaam dans les plaines de Moab selon le *Deutéronome* : « On m'a conté et reconté tout ce que tu as fait pour ta belle-mère après la mort de ton homme. Tu as abandonné ton père et ta mère et le pays de ta parenté, et tu es venue vers un peuple que tu ne connaissais ni d'hier ni d'avant-hier. Que Yhwh te récompense selon ton œuvre, et que ton salaire soit complet auprès de Yhwh, le Dieu d'Israël,

sous les ailes (*k*^{e}*naphayw*) de qui tu es venue chercher refuge[17] » (vv. 11-12). Replacée dans le contexte général du récit biblique, il s'agit là encore d'une réécriture par écho puisque le chemin de Ruth renvoie le lecteur au propre chemin d'Abram, invité selon *Gn* 12, 1 à quitter aussi son pays, son lieu d'engendrement, et la maison de son père « vers le pays que je te ferai voir » (cf. aussi *Gn* 11, 28 ; 24, 7 ; 31, 13). Ce qui fait dire à A. Wénin qu'« aux yeux de Boaz, Ruth, c'est Abraham au féminin »[18]. On peut même avancer que Ruth opère un certain dépassement, puisqu'Abram ne fait qu'obéir à un ordre de Dieu quand Ruth agit de sa propre initiative, répondant à Noémi qui l'invite à faire retour chez elle : « Ne me supplie pas à t'abandonner en revenant de derrière toi, car où là tu iras j'irai, et là où tu passeras la nuit je passerai la nuit ; ton peuple sera mon peuple et ton Dieu, mon Dieu ; là où tu mourras je mourrai, et là je serai enterrée. Qu'ainsi me fasse Yhwh et qu'il y ajoute encore si ce n'est la mort qui sépare entre moi et entre toi ! » (*Rt* 1, 16-17)[19]. Mesurons l'audace d'un tel rapprochement : une fille de Moab refait symboliquement le chemin qu'avait fait Abram[20] ! On ne saurait mieux transgresser dans l'écriture du livre les codes deutéronomiques au profit d'une vision à grande distance des livres d'*Esdra*s et de *Néhémie* qui reprennent de manière drastique l'opposition entre « peuples du pays »

17. Il s'agit d'une vision très positive de Dieu en réponse à 1, 16, et en inversion par rapport à 1, 20-21. À ce point du récit est levé le premier obstacle au mariage de Ruth : par sa générosité envers Noémi, elle a acquis – bien que Moabite – un droit de cité en Israël. Notons aussi que l'expression hébraïque *k*^{e}*naphayw* « ses ailes » fait jeu de mots avec *kanaph* qui désigne en 3, 9 le pan du vêtement de Booz. Un tel rapprochement invite à voir en quoi la protection divine est inséparable de la protection humaine.

18. Wénin, *op. cit.* (n. 10), p. 44.

19. Cf. M.S. Smith, « "Your people Shall Be My People". Family and Covenant in Ruth 1: 16-17 », *CBQ* 69, 2007, pp. 242-258 ; N. Glover, « Your People, My People : An Exploration of Ethnicity in Ruth », *JSOT* 33, 2009, pp. 293-313.

20. En suivant J. Hallaire, « Un jeu de structures dans le livre de *Ruth* », *NRT* 113, 1991, pp. 708-727, on peut faire valoir encore un autre rapprochement entre ces deux figures : la famine qui contraint Elimelek et Noémi à fuir aux champs de Moab (*Rt* 1, 1-2) renvoie par son identité d'expression à la famine qui conduit Abram à l'exil égyptien (*Gn* 12,10 ; voir aussi 26,1 pour Isaac). Et Hallaire de noter : « la Bible parle souvent de famine, mais l'expression utilisée dans *Ruth* se retrouve en termes identiques uniquement en ces deux passages de la *Genèse* […]. En poursuivant son récit par ces mots « et un homme de Bethléem va pour résider... », l'auteur semble s'inspirer du second, puis du premier d'entre eux, qui continuent ainsi : « et Isaac va... » – « et Abram descend en Égypte pour résider... » (p. 709). Outre l'expression, remarquons aussi le lien établi entre famine/exil hors de la terre d'Israël et la mise en péril de la descendance : Saraï est ravie par Pharaon et les fils d'Elimelek et Noémi meurent sans avoir laissé de descendance. Pour un regard plus large, C. Hambrick-Stowe, « Ruth the New Abraham, Esther the New Moses », *The Christian Century*, 1983, pp. 1130-1134.

et « fils d'Israël ». La séparation avec « le mêlé » (*Esd* 9, 1-2 ; *Ne* 13, 3) trouve appui en *Dt* 23, 3-6 (que cite d'ailleurs *Ne* 13, 1-2) et exacerbe l'idée deutéronomique d'élection telle qu'exprimée en *Dt* 7 : le discours deutéronomique sur l'élection (vv. 6-15) est encadré par deux passages plus tardifs qui mettent l'accent sur la séparation d'avec les nations (vv. 1-5 et 16 + 25-26)[21]. On retrouve de fait la même liste de peuples à bannir en *Esd* 9 et *Dt* 7, à quoi s'ajoute qu'*Esd* 9, 12 et *Dt* 7, 3 formulent en termes presque identiques l'interdiction des mariages mixtes[22]. Dès lors, la « semence sainte » (*zéraʿ haqqṓḏeš*) du livre d'*Esdras* exprime la même idée de séparation et de mise à part que la « part personnelle » (*səḡullāʰ*), qu'on trouve encore en *Dt* 14, 2 (parallèle entre *ʿam qāḏôš* et *ʿam səḡullāʰ*) et *Dt* 26, 18 (*ʿam səḡullāʰ*). L'accueil bienveillant du Judéen Booz en faveur de Ruth la Moabite se situe aux antipodes d'une telle vision, et nous fait toucher l'intentionnalité de ce livre par le biais d'une réécriture savante. On peut dès lors y voir une critique indirecte des interdictions des mariages avec des étrangères au retour d'exil, en plus d'une réévaluation des origines de Moab qui situe en terme différent l'inscription de l'identité judéenne en son milieu. Poursuivant l'hypothèse déjà entrevue d'un rapprochement entre les figures de Ruth et d'Abraham, on voit ici s'amorcer le retour de Loth vers l'héritage abrahamique. Que faut-il entendre par là ?

Il convient d'examiner de près la réécriture du récit polémique de *Gn* 19 opérée lors de la seconde rencontre de Ruth et Booz en *Rt* 3, 7-17, dont voici une traduction assez littérale :

> « Et Booz mangea et but, et cela plut à son cœur ; puis il vint se coucher au bord du tas. Alors [Ruth] vint furtivement, découvrit ses pieds et se coucha. Et il arriva qu'au milieu de la nuit l'homme eut un frisson et se tourna ; or voici qu'une femme était couchée à ses pieds ! Il dit : « Qui es-tu ? » Elle dit : « C'est moi, Ruth, ta servante ! Étends ton aile (*kanaph*) sur ta servante, car tu es un racheteur (*go'él*) ». Il dit : « Bénie sois-tu par Yhwh, ma fille, cette dernière bonté (*hésed*) surpasse la première. Tu n'as pas couru derrière les jeunes gens, soit pauvres soit riches. Et maintenant, ma fille, n'aie pas peur ; tout ce que tu diras je le ferai pour toi, car toute la porte de mon peuple sait que tu es une femme de valeur. Et maintenant s'il est vrai que je suis un racheteur, il y a aussi un racheteur plus proche

21. On notera en particulier que dans cette relecture tardive du *Deutéronome* on passe du « lieu choisi » (*Dt* 12, 5.11.14.18.21.26 ; 14, 23-25 ; 15, 20 ; 16, 2.7.11.15-16 ; 17, 8.10 ; 18, 6 ; 26, 2 ; 31, 11) au « peuple choisi » (voir aussi *Dt* 4, 32-38, ou 10, 14-16).

22. *Dt* 7 [3] : « Tu ne donneras pas ta fille à leur fils, tu ne prendras pas leur fille pour ton fils » ; *Esd* 9 [12] : « Ne donnez pas vos filles à leur fils, et ne prenez pas leurs filles pour vos fils ».

> que moi. Passe la nuit ici. Si au matin, il est un racheteur pour toi, bon, qu'il te rachète ; mais s'il ne désire pas te racheter, alors moi je te rachèterai, aussi vrai que Yhwh est vivant ! Couche-toi jusqu'au matin ». Et elle se coucha à ses pieds jusqu'au matin, mais se leva avant qu'un homme ne puisse reconnaître son compagnon ».

Par son vocabulaire et sa thématique fort érotique, toute cette scène s'apparente de fait à celle racontée en *Gn* 19, 30-38, ce qui est d'autant plus notable au vu de l'identité moabite de Ruth connue du lecteur : au dire de la *Genèse*, après que soit détruite Sodome, les deux filles de Lot enivrent leur père et couchent avec lui ; de cet inceste naîtront Ammon et Moab. Les rapprochements ne manquent pas : les deux scènes se déroulent de nuit, dans un contexte où la possibilité d'une descendance semble compromise ; dans les deux cas, l'initiative vient d'une femme, et l'homme semble passif. À ces rapprochements de situation s'ajoutent aussi quelques échos verbaux, puisque Lot est couché dans une grotte (*məʿārā*^{h} *Gn* 19, 30) quand Booz dort près d'un tas (*ʿărēmā*^{h} *Rt* 3, 7)[23]. Pour autant, le récit du livre de *Ruth* n'en procède pas moins par décalages. Dans un premier temps, tout semble s'accomplir selon les désirs de Noémi énoncés quelques versets plus haut (*Rt* 3, 1-5) : Booz mange à satiété (v. 7aα), puis repus, s'endort lourdement (v. 7aβ). Survient alors Ruth, et l'on s'attendrait à ce qu'elle exécute en tout point le plan habile conçu par Noémi … S'opère alors dans le récit un premier décalage (v. 7b) : l'insistance porte davantage sur la fraicheur du geste (elle vient « furtivement ») que sur la séduction (il n'est pas dit que Ruth se soit lavée, parfumée, ni fardée). Ce silence du texte semble d'autant plus essentiel que les deux autres verbes de la phrase « découvrir les pieds » / « se coucher » reprennent le discours de Noémi, et que le scénario et la thématique érotique de la scène évoquent l'épisode sans gloire des filles de Loth déjà évoqué. Or ce parallèle met en lumière une autre absence : Ruth n'a pas cherché à enivrer Booz pour mieux l'abuser. De plus, « l'union entre Booz et Ruth n'est pas incestueuse, Booz a bien mangé et bien bu, mais on ne parle pas d'ébriété. Il se couche, probablement il s'endort, mais le récit ne souligne pas son inconscience »[24]. Et si les filles de Lot violent dans la relation sexuelle leur père endormi, Ruth ne fait que se dévêtir et se coucher aux pieds de Booz à son insu. Il y a bien là

23. Wénin, *op. cit.* (n. 10), p. 43. Dans cette fine analyse, on retiendra surtout l'emploi différencié d'un même vocabulaire.

24. M. Moscow, *L'Alliance au quotidien. Une lecture du livre de Ruth à la lumière de la fête juive de la Pentecôte*, Connaitre la Bible 46, Bruxelles 2007, p. 46.

distance par rapport au plan conçu par Noémi, et plus encore vis-à-vis d'origines peu glorieuses. Par-delà cette histoire, le livre renvoie alors à une autre figure, plus positive : celle d'Abraham. En renouant avec le contexte plus large, A. Lacoque met en avant l'emploi du verbe *šûḇ* « revenir », récurrent au chapitre 1 (vv. 1.6.7.8.10.11.12.15.16.21.22 ; 2, 6), avant de conclure : « Même la venue de Ruth en Judah est « un retour » car elle participe essentiellement à la péripétie. Des lecteurs perspicaces ont vu dans le « retour » de Ruth, celui de Lot (donc de Moab) dans la famille d'Abraham »[25]. Même avis chez A. Wénin qui précise : « En quittant les voies « de son père et de sa mère », la Moabite rejoint le chemin d'Abraham de qui Lot, son « père », s'était un jour séparé pour prendre le chemin de Sodome. Ici encore, le vocabulaire est parlant : quand Ruth dit à Noémi que seule la mort les « séparera » (*Rt* 1,17), elle emploie le verbe *parad* qui en *Gn* 13, 9-13, décrit la séparation entre Abram et Lot »[26]. Dès lors, il convient de lire la scène comme un dépassement des origines douteuses de Moab, une prise de distance qui réintègre Ruth dans la famille abrahamique à travers un retour de Loth en Juda. L'attitude hospitalière de Booz prend un sens nouveau et inverse l'inhospitalité des hommes de Sodome vis-à-vis des étrangers. Ces « retrouvailles » du chemin de Lot avec celui de son oncle Abraham, symboliquement réalisées par Ruth et Booz, son « racheteur », s'effectuent donc par cet accueil de l'étranger, ou plutôt par l'action conjuguée d'une fille de Moab et d'un fils d'Israël qui tous deux se considèrent au-delà des préjugés ethniques. Booz ne dit-il pas d'elle qu'elle est « une femme de valeur » (*'ḗšeṯ ḥáyil*) ? En d'autres termes, Ruth possède les titres de noblesse qui lui permettent d'épouser Booz – et ce, ni du fait de sa naissance ni en raison de ses richesses, mais par les qualités de cœur dont elle a fait preuve à l'égard de Noémi et qui lui confèrent ce que ni la naissance ni la fortune ne lui ont donné. La noblesse de Ruth est une noblesse du cœur, tout comme sa citoyenneté est une citoyenneté d'honneur.

Il est encore une autre figure féminine qui s'impose pour caractériser la manière dont le livre construit positivement la figure de Ruth : celle de Tamar[27], dont l'histoire est rapportée en *Gn* 38. Ce nouveau parallèle est d'autant plus clair que le livre y fait explicitement référence en 4, 12 :

25. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 24, en appui sur B. Porten, « Theme and Historiographie of the Scroll of Ruth », *Gratz College Annual* 6, 1977, pp. 69-78, et H. Fisch, « Ruth and Structure of Covenant History », *VT* 32, 1982, pp. 425-437.

26. Wénin, *op. cit.* (n. 10), p. 44.

27. E. Van Wolde, « Texts in Dialogue with Texts : Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives », *Biblical Interpretation* 5, 1997, pp. 1-28.

« Que ta maison soit comme la maison de Pérèç que Tamar enfanta pour Juda à partir de la descendance que Yhwh te donnera de cette jeune femme ! ». La situation des deux femmes semble identique : en *Ruth*, deux frères sont morts, de même que dans l'histoire de Tamar où tout commence aussi par le décès des deux fils de Juda (*Gn* 38, 1), lui qui – tel Elimélek – s'est éloigné de son clan. Suite à quoi, les deux femmes étrangères (la Moabite et la Cananéenne) se retrouvent veuves et privées de descendance. S'ouvre ici cependant un premier écart puisque, malgré les injonctions de Noémi, Ruth s'attache à sa belle-mère (*Rt* 1, 8-15), quand Tamar est renvoyée chez elle (*Gn* 38, 11). C'est cependant dans le cadre d'une fête agraire que Tamar ira à la rencontre de Juda, comme Ruth rencontre Booz à la faveur des moissons. Et si l'on poursuit l'histoire à son terme, l'une et l'autre femme arrivent à leur fin (avoir une descendance) après un retard provoqué par un événement inattendu qui semble compromettre l'issue heureuse (l'existence d'un autre racheteur pour Ruth, l'accusation d'adultère pour Tamar).

Sur le plan narratif, tout rapproche donc ces deux femmes, à ceci près – mais c'est de taille – que Tamar avance masquée (sous l'habit d'une prostituée) là où Ruth joue la clarté comme le montre sa réponse immédiate à Booz où – contrairement à l'avis de Noémi – elle livre son nom (v. 9b). C'est même la première fois que Ruth s'identifie elle-même par son nom, ayant maintenant accédé au niveau d'une personnalité singulière aux yeux de Booz (ne passe-t-on pas de « À qui est-elle ? » 2, 5 à « Qui es-tu ? » 3, 9) ; elle n'est plus « la Moabite » (voir 2, 6), ni une « servante » (voir 2, 13) ... À cette absence de secret s'ajoute aussi le plein dévoilement de son désir puisque dans ce contexte, l'expression figurée « étendre ton aile < le pan de ton manteau > (sur X) » signifie « épouser » (*Ez* 16, 8 ; cf. aussi *Dt* 23, 1 ; 27, 20 ; *Lv* 18, 18). Ruth cherche un compagnon sûr, quand Noémi n'évoquait qu'un géniteur. Décidément, Ruth se distingue clairement des filles de Loth, sans s'identifier totalement à la « juste » Tamar : son désir va au-delà, dépassant le pur érotisme de la scène. On passe ainsi d'un rapport incestueux (*Gn* 19 entre filles et père) ou purement tourné vers l'engendrement d'un fils (*Gn* 38 entre bru et beau-père) à une relation chaste entre une veuve et un parent de son époux. N'est-ce pas ce que souligne en finale la désignation de Booz par son statut de racheteur ?

En faisant jouer ressemblances et dissemblances entre ces deux histoires, A. Lacoque rattache cette double problématique à leur contexte de rédaction : « Les Judéens postexiliques du parti de l'exclusion à Jérusalem sont comparés à Shela ou à Onan. Ils stérilisent l'histoire, la forçant

alors à recourir à un « homme fort », à un « Bo-az » (« en lui est la puissance ») pour la revitaliser »[28]. Il développe cette idée dans son commentaire, jusqu'à en faire un fil rouge du livre de *Ruth* : « De plus, il faut souligner à nouveau que la thèse centrale de *Ruth* est la suivante : une étrangère, une Moabite, à l'instar d'une autre étrangère, une Cananéenne, s'avère être l'instrument providentiel de l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*). Le récit *répète*, en termes plus nobles, une histoire plus ancienne, dont l'issue était restée en suspens. Ruth fait aboutir l'audace de Tamar en posant elle-même un acte d'une audace similaire. Tout devrait logiquement (et moralement) finir dans l'infamie, mais, au contraire, il aura fallu cette accumulation d'extravagances pour que naisse David-messie »[29]. L'idée d'un achèvement de chemins non encore aboutis en *Ruth* nous parait intéressante : Ruth conduit à son terme le retour de Loth dans la famille abrahamique, elle conduit aussi à sa fin l'histoire en suspens de Tamar. Rappelons qu'un tel procédé d'écriture se retrouve en d'autres livres bibliques, notamment dans le livre d'*Esther* en lequel le « combat » entre Mardochée et Haman mène à sa fin le combat non abouti entre Saül et Hagag, roi des Amalécites (1 *S* 15)[30].

Il est d'autant plus intéressant que ce rapprochement avec Tamar soit précédé par un autre qui ramène le lecteur à la source d'Israël : « Tout le peuple qui était à la porte et les anciens dirent : ‘Témoins ! Que Yhwh accorde à la femme qui vient vers ta maison d'être comme Rachel et comme Léa qui, à elle deux, ont bâti la maison d'Israël ! Prospère en Ephrata et qu'on proclame ton nom à Bethléem !' » (*Rt* 4, 11). Or cette référence aux sources des fils d'Israël est placée par le livre dans la bouche du peuple et des anciens en capacité de dire le droit (*wayyṓʾmərû kol-hāʿām ʾăšer-baššáʿar wəhazzəqēnîm*). Par-delà l'accueil de Booz et sa *hésed* envers Ruth, le livre acquiert une autre dimension et reconnaît la place que la jeune Moabite occupe dans l'histoire des fils d'Israël : déjà reconnue de manière implicite comme fille d'Abraham, la voici pleinement intégrée – quoique Moabite – dans la lignée des matriarches. Ce faisant, l'intrigue qui concernait les seules figures de Noémi, Ruth et Booz endosse une dimension nationale, puisque ce dernier devient comparable à Jacob dont la descendance est à l'origine des tribus d'Israël

28. Lacoque, *op. cit.* (n. 5), p. 110.
29. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 145.
30. J.-C. Picard, « Les “clous” d'Esther. L'Historiographie juive à l'époque perse et le Rouleau d'Esther », in J.-C. Picard, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Instrumenta Patristica XXXVI, Turnhout 1999, pp. 165-193.

(*Gn* 29), tandis que les trois noms qui suivent « Pèrèç, Juda et Tamar » ouvrent l'histoire à la descendance messianique.

Un tel déploiement peut paraître exagéré par rapport au reste du récit. Jusque-là on se situait dans un environ assez atemporel, voire une histoire intime. Mais cette référence à la tradition, rajoutée ou non à l'intrigue[31], donne son poids à ce qui vient de se dérouler. Un tel dénouement a été préparé dans l'ombre ; il éclate à présent aux yeux de tous, anticipant sur la généalogie finale qui, de Pèrèç, conduit à David (4, 18-22). Or David semble déjà présent dans la double mention « Ephrata/Bethléem » qui disait l'origine du clan formé par Elimélek et son épouse Noémi : « C'étaient des Ephratéens de Bethléem de Juda, et ils vinrent dans les champs de Moab et ils demeurèrent là » (*Rt* 1, 2). Dès lors, l'histoire déborde son cadre pour devenir généalogique, c'est-à-dire qu'elle embrasse le temps long au-delà de la simple péripétie. Et David, autant qu'une certaine réécriture de textes toratiques comme l'a montré notre analyse, fournit un autre critère herméneutique[32] de sa compréhension d'ensemble. À l'inverse, on n'y trouve aucune référence aux interdits posés par *Esdras* et *Néhémie*. À cet égard, plus sans doute que le conte de *Jonas* dont la fine pointe vise plutôt un regard bienveillant posé sur l'étranger quand celui-ci se convertit à la parole des prophètes, le livre de *Ruth* est une sévère critique d'une identité judéenne étriquée, élaborée par certains cercles tout au long de la période perse. Son regard transgressif, y compris dans sa façon d'user de manière très large de la loi du lévirat[33],

31. Parmi les auteurs il y a certes débat quant à l'appartenance ou non de la généalogie finale au livre originel ; à titre d'exemple, voir Nielsen, *op. cit.* (n. 3), pp. 21-28. Cependant les arguments avancés par Lacoque, *op. cit.* (n. 1), pp. 18-23 nous ont convaincu pour soutenir l'appartenance de ces versets à l'ensemble.

32. Nous reprenons l'expression de Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 20.

33. *Dt* 25, 5-10. Ce fait est aussi souligné par Wénin, *op. cit.* (n. 10), p. 59, mais surtout par Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 102 : « *Rt* est le seul texte combinant la loi léviratique et celle sur le rachat/la rédemption. Strictement parlant, ce sont là deux lois différentes et sans relation interne. Ce n'est que par amplification interprétative des deux que leurs champs sémantiques finissent par se rejoindre et se recouper », avant de conclure : « La divergence du livre de *Ruth* d'avec les stipulations deutéronomiques ne s'explique pas par une antériorité chronologique de *Rt* par rapport à *Dt*, mais au contraire par une interprétation quasi "évangélique" du texte de la Loi ». Un avis assez proche est soutenu par Campbell, *op. cit.* (n. 1), p. 133, en appui sur deux textes, *Jr* 32, 6-25 et surtout 2 *S* 14 où lequel David fait passer le principe de justice avant la lettre de la loi (entrevue avec la femme sage de Tékoah). Toutefois, B. Embry, « Redemption-Acquisition: The Mariage of Ruth as a Theological Commentary on Yahweh and Yahweh's People », *JTI* 7, 2013, pp. 257-273, apporte certaines nuances sur ce point. Remarquons aussi qu'à strictement parler la loi du glanage (*Dt* 24, 19 ; *Lv* 19, 9-10) permettant aux pauvres de passer après les moissonneurs pour récolter ce qui restait dans les champs ne s'appliqua pas à l'étrangère

démontre une démarche plus proche des milieux visionnaires dont parlait jadis P. Hanson[34]. Il resterait sans doute à approfondir ce point ; pour l'heure soulignons simplement que l'attitude prônée par Ruth est sous-tendue par un concept théologique clé dont nous n'avons pourtant guère parlé : la *ḥéseḏ*. Présent en trois déclarations solennelles (*Rt* 1, 8 ; 2, 20 ; 3, 10), il décrit les personnages de Ruth et de Booz comme figures de la *ḥéseḏ* à travers leur générosité (2, 7-8), l'attachement fidèle et désintéressé (1, 16-17), et l'empressement à agir pour le bien de l'autre (3, 17). Mais plus que tout cela, le livre relie la *ḥéseḏ* qui anime les personnages à la *ḥéseḏ* divine qui en est l'origine. C'est cette *ḥéseḏ* qui pousse d'abord Ruth à s'attacher à Noémi, puis conduit Booz à prendre Ruth sous sa protection, bien qu'étrangère, assurant ainsi sa subsistance comme celle de Noémi. Le paradoxe vient de ce que la juive Noémi doive sa survie autant à l'étrangère qu'à son parent, ce qui confère à la *ḥéseḏ* une force subversive des modèles prônés par *Esdras* et *Néhémie*. D'où ce commentaire de A. Lacoque : « Il faut relever cette dimension étonnante du livre de *Ruth*. L'ancienne païenne fait retrouver le Dieu de bienveillance et d'amour (*ḥesed*) à Naomi, à Boaz et à son peuple adoptif (cf 2, 20). *Les actions d'une étrangère mettent au défi les paroles de la Torah* »[35]. Dans ce service de la vie, l'attitude humaine prend en quelque sorte le relais de celle de Dieu, d'autant que le mariage léviratique de Booz et de Ruth participe au final à cette même *ḥéseḏ* qui occupe l'horizon total du récit jusqu'à l'adoption par la juive Noémi du fils issu d'une telle union : « Et Noémi prit l'enfant, elle le mit sur sa poitrine et elle devint pour lui

qu'est Ruth. On voit déjà poindre le principe de « surabondance » par rapport à ce qui est attendu.

34. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975, 1979[2] ; et déjà O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Göttingen 1959.

35. Lacoque, *op. cit.* (n. 1), p. 58. L'expression mise en italiques par nous est une citation faite par l'auteur de S. Klingenstein, « Circles of Kinship », in J.A. Kates et G. Twersky Reimer éds, *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, Ballantine Books, New York 1994, pp. 199-210 (ici p. 202). Par ailleurs, il est intéressant de relever cet autre commentaire de Lacoque, *ibid.*, pp. 110 et 111 : « La jonction de l'amour et la justice est facteur de rédemption (*ge'ullah*). L'accomplissement de la Loi est le dépassement de la Loi [...]. Tout un faisceau de lois trouvent une application potentielle dans le cas de Ruth, *à condition* que *ẖesed* préside à tout jugement en la matière. Sans *ẖesed*, aucune loi mosaïque n'est ici applicable, à commencer par le prosélytisme de Ruth la Moabite, son glanage, son appel à une « libération » à laquelle elle n'a aucun droit, le rachat de la terre ancestrale d'Elimelek, le mariage léviratique, l'adoption d'Obed par sa grand-mère, etc. L'histoire entière de Ruth dépend d'une interprétation tout inclusive de la Torah. Il est évident qu'une interprétation restrictive de la Loi rendrait le récit nul et non avenu. Une Moabite n'a pas de place en Israël, elle ne peut y être qu'une intruse ».

nourrice. Et les voisines appelèrent pour lui un nom, en disant : ‘Un fils a été enfanté pour Noémi !’ Et elles appelèrent son nom : ‘Oved’. C’est le père de Jessé, père de David » (*Rt* 4, 16-17). Par là s’achève le déficit de descendance pour l’éphratéen Elimélek après la mort stérile de ses deux fils.

Par cet ultime rebondissement du livre, le personnage de Noémi permet d’intégrer l’intrigue « secondaire » (au sens de commune) de Ruth et Booz à une intrigue plus large, dont les ramifications sont politiques et historiques puisque liées à la dynastie davidide, et donc rattachées à un passé fondateur. Se révèle à nouveau la subtilité d’un livre dont les marges transgressives appelleraient la comparaison avec cet autre conte transgressif qu’est l’histoire de *Jonas*. Mais là tout reste encore à faire …

CRÉATION ET MAZDÉISME. CONFRONTATION DES CONCEPTIONS ACHÉMÉNIDE, GĀTHIQUE ET BIBLIQUE

S. Anthonioz*

Résumé : S'il est manifeste qu'on ne peut plaquer le zoroastrisme comme religion sur l'époque perse-achéménide, il est évident par contre que les sources de cette époque sont un indicateur précieux de son développement. Que peut-on apprendre de ces sources relativement à la question de la création ? Indéniablement, elles mettent en lumière la dimension organisatrice du dieu Ahuramazdā et l'antagonisme entre vérité et mensonge. Ainsi, les sources achéménides, plus spécifiquement le corpus des inscriptions royales, sont examinées, avant d'être mises en regard des textes gāthiques, puis des textes bibliques, le *Deutéro-Isaïe* souvent évoqué dans ce débat, mais également le deuxième récit de la création du livre de la *Genèse* (2-3). Ce dernier, qui n'a pas encore été comparé avec les sources achéménides, n'est pourtant pas moins stimulant et pourrait même refléter une influence religieuse plus certaine.

Summary: If Zoroastrianism as a religious system cannot explain the religious situation of the Achaemenid era, however Achaemenid sources and particularly royal inscriptions are a precious witness to the development of this religious system. On the question of creation, they point to the divinity Ahuramazdā as the organizer of the cosmos and highlight the antagonism between lie and truth. In a comparative approach, these sources will be examined in themselves before being compared to the Gāthic (Yasna 44) and the biblical sources, *Deutero-Isaiah* as this text is often called into the debate but also *Genesis* 2-3 which has not been yet explored in light of this religion.

Mots-clés : zoroastrisme, création, Ahuramazdā, *Deutéro-Isaïe*, *Genèse* 2-3

Keywords: Zoroastrianism, creation, Ahuramazdā, Deutero-Isaiah, Genesis 2-3

Dans le cadre de la satrapie de Transeuphratène aux multiples facettes mais unifiée par la seule volonté du pouvoir central perse, le fait religieux et, plus particulièrement, la question d'une influence du mazdéisme sur le judaïsme naissant se pose d'autant plus que la religion perse achéménide

* Professeur à l'Université Catholique de Lille, 60 boulevard Vauban, 59800 Lille, France. stephanie.anthonioz@orange.fr

se présente sous des contours encore mal définis[1]. Si les Achéménides sont souvent décrits comme zoroastriens, on peut se demander avec raison à quelle réalité correspond une telle description[2]. D'autres proposent de les considérer comme mazdéens, analysant des courants religieux opposés entre l'Occident et l'Orient de l'Iran ancien[3]. Car le zoroastrisme est une religion qui s'est développée à l'époque achéménide mais dont la mise par écrit des textes (avestiques) n'a eu lieu qu'à l'époque sassanide (IIe–VIIe s.). Ses textes centraux sont les hymnes de Zoroastre, les Gāthās, transmis oralement pendant des siècles avant d'être couchés par écrit. Or la chronologie n'est pas le moindre des problèmes, puisque les Gāthās forment le cœur d'un ouvrage bien plus important, l'Avesta, dont les copies les plus anciennes sont postérieures de plusieurs siècles à l'empire achéménide[4]. Celle de Zoroastre est tout aussi difficile avec des arguments qui le situent, en général, entre 1800 et 500 av. n.è.[5].

Aussi est-il manifeste qu'on ne peut plaquer le zoroastrisme comme religion codifiée sur l'époque perse-achéménide, d'autant plus que la nature des sources diffère : d'un côté, le corpus achéménide est représenté

1. J. Kellens, « Questions préalables », in J. Kellens éd., *La religion iranienne à l'époque achéménide, Actes du colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Louvain 1991, pp. 81-86. Précisément p. 84 : « À vrai dire, notre connaissance du mazdéisme vieil-avestique est si imparfaite que la validité de la question du zoroastrisme des Achéménides n'est rien moins qu'assurée ». Dans une conférence intitulée « L'Avesta : le corpus ancien vu par le corpus récent », lors d'un colloque international au Collège de France *Auteurs et autorités des textes littéraires et religieux*, les 1-2 décembre 2008, l'auteur spécifiait que, si la religion achéménide restait mal connue aujourd'hui, une seule certitude pouvait être avancée : le rôle créateur d'Ahuramazdā comme noyau le plus ancien de cette religion.

2. M. Waters, *Ancient Persia: A Concise History of the Achaemenid Empire, 550-330 BCE*, New York 2014, pp. 151-156.

3. A. Tourovets, « L'existence d'un culte royal zoroastrien en Perse achéménide : quelques réflexions sur un problème récurrent », *AOB* 23, 2010, pp. 197-214. L'auteur distingue un bloc occidental, dont est issue la dynastie des rois achéménides, et un bloc oriental, d'existence plus ancienne et possédant ses propres traditions. Les mages liés directement aux groupes iraniens orientaux auraient formé une caste sacerdotale au sein d'une société nomade partageant des traditions religieuses conservatrices. Par contre, les prêtres appartiendraient au monde des Iraniens occidentaux, dont est issue la famille des Achéménides. La proscription des Daïvas par Xerxès rentrerait alors dans le cadre d'un conflit interne à l'empire. Celui-ci aurait abouti à la mise au pas d'un courant religieux oriental à la fois concurrent et dangereux pour celui qui était contrôlé par le pouvoir achéménide. Le mazdéisme, dans sa forme évolutive et probablement influencée par le zoroastrisme, serait attaché au monde achéménide d'où il serait issu.

4. La composition du premier manuscrit date du XIIIe s., néanmoins, le corpus liturgique remonte à une tradition très ancienne.

5. La date la plus haute est proposée sur l'argument d'une analyse linguistique des Gāthās. La date la plus basse sur une tradition grecque que Zoroastre aurait vécu 258 ans avant Alexandre le Grand.

par des inscriptions royales et les tablettes administratives des fortifications de Persépolis, de l'autre, le corpus avestique est entièrement liturgique. Par contre, il est évident que les sources de l'époque achéménide sont un indicateur précieux du développement de cette religion. Autrement dit, comme on peut le lire dans l'une des dernières introductions sur l'empire perse,

> "However one defines a Zoroastrian stream of tradition, the Achaemenid kings were instrumental in shaping it. Instead of forcing the Achaemenids into a preconceived Zoroastrian system, we should consider the Achaemenids' impact on a still nascent and evolving tradition".[6]

J. Kellens a d'ailleurs réaffirmé la nécessité de comparer les sources avestiques avec les sources achéménides, puisqu'entre elles, ne se situe aucune contradiction et qu'on peut même déceler des indices de dépendance génétique comme le montre l'analyse de l'onomastique achéménide à la lumière de l'Avesta[7]. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'un colloque a été organisé, les 7-8 février 2013, au Collège de France, intitulé « La religion des Achéménides : confrontation des sources »[8].

Que peut-on apprendre de ces sources relativement à la question posée de la création ? Indéniablement, elles mettent en lumière la dimension organisatrice du dieu Ahuramazdā, le dualisme ou, plus prudemment, l'antagonisme entre vérité et mensonge[9], ainsi que la place centrale du

6. Waters, *op. cit.* (n. 2), p. 153. C'est déjà ce qu'affirmait J. Kellens : « Quant à la documentation achéménide, plutôt qu'une énigme, elle est une chance inespérée, le premier témoignage direct sur le mazdéisme et, vraisemblablement, celui qui nous fournit les textes les plus anciens après le corpus vieil-avestique. Loin de réclamer les lumières de l'Avesta 'zoroastrien', il nous aide à mieux le comprendre », *loc. cit.* (n. 1), p. 86.

7. J. Kellens, « Les Achéménides et l'Avesta », in A. Agud, A. Cantera *et al.* éds, *Septimo centenario de los estudios orientales, Salamanque*, Salamanca 2013, pp. 551-558.

8. Voir particulièrement les conférences de J. Kellens, « Les Achéménides entre textes et liturgie avestiques » et A. Cantera, « Considérations sur l'Avesta et les Achéménides », retransmises sur le site du Collège de France : http://www.college-de-france.fr/site/jean-kellens/seminar-2013-2014.htm

9. Que faut-il, en effet, entendre par « dualisme » ? La réponse est complexe et reflète l'histoire tourmentée des études zoroastriennes. Voir M. Stausberg, « On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism », *Numen* 55, 2008, pp. 561-600 ; J. Kellens, « Interprétations du dualisme mazdéen », in G. Veinstein éd., *Syncrétisme et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman*, Paris 2005, pp. 17-24 ; *id.*, « Aux origines du dualisme : le mazdéisme iranien », in *Le diable et les démons*, Bruxelles 2005, pp. 91-104 = *Iranian Journal of Anthropology* 14, 2003, pp. 19-33 ; M. Stausberg, « Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im alten Iran », in M. Krebernik et J. van Oorschot éds, *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster 2002, pp. 91-111 ; G. Gnoli, « Dualism, Feature peculiar to Iranian religion in ancient and medieval times », in *Encyclopaedia Iranica* VII 6, 1996, pp. 576-582.

feu dans les rituels[10]. Les autres dieux tiennent aussi toute leur place ainsi que l'ont montré les archives mises au jour à Persépolis : des divinités iraniennes, élamites mais encore mésopotamiennes sont adorées au cœur de l'empire[11]. On s'intéressera ici moins à la question cultuelle et rituelle qu'à celle du discours et des concepts. C'est donc sur les deux premiers points, la création et le mensonge, que portera l'analyse comparative que l'on se propose de mener avec les textes bibliques.

La démarche est historique et comparative. En premier lieu, les sources achéménides, plus spécifiquement le corpus des inscriptions royales, relativement à la double question de la création et du mensonge, seront examinées et mises en regard des textes gāthiques, avant de s'intéresser finalement à une éventuelle réception biblique, particulièrement dans le *Deutéro-Isaïe* souvent porté à la comparaison dans ce débat des influences[12], mais également le deuxième récit de la création du livre de la *Genèse* (2-3). Ce dernier, qui n'a pas encore été comparé avec les sources achéménides, n'est pourtant pas moins stimulant et pourrait même refléter une influence religieuse plus certaine.

I. Création et vérité dans les inscriptions royales perses achéménides

a) Caractéristiques d'une divinité créatrice-ordonnatrice

Si *Ahura* est le titre « seigneur, maître », *Mazdā* en est le nom. Ce dernier est un composé dont le premier terme est un dérivé de la racine

10. Voir également Tourovets, *loc. cit.* (n. 3), p. 198.

11. A. Kuhrt, « Can we understand how the Persians perceived 'other' gods / 'the gods of others' ? », *ARG* 15, 2013, pp. 150-151 ; W. Henkelman, *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Achaemenid History XIV, Leiden 2008 ; G. Gnoli, « Ahuramazda e gli altri dèi nelle iscrizioni achemenidi », in *Orientalia Romana, Essays and Lectures*, Milano 1983, pp. 135-145. A. Tourovets a aussi insisté sur cette diversité religieuse en s'appuyant, pour sa part, sur les sources classiques, particulièrement les *Cyropaedia* de Xénophon. Voir Tourovets, *loc. cit.* (n. 3), pp. 199-200. Voir déjà P. Briant, « Polythéismes et empire unitaire (Remarques sur la politique religieuse des Achéménides) », in P. Lévêque et M. Mactoux éds, *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon-Paris 1986, pp. 425-483.

12. C. Mitchell, « A Note on the Creation Formula in Zechariah 12:1-8 ; Isaiah 42:5-6 ; and Old Persian Inscriptions », *JBL* 133, 2014, pp. 305-308 ; J. Blenkinsopp, « The Cosmological and Protological Language of Deutero-Isaiah », *CBQ* 73, 2011, pp. 477-492. Mais cette position n'est pas unanime. Récemment, T.D. Nilsen, « Creation in Collision ? Isaiah 40–48 and Zoroastrianism, Babylonian Religion and Genesis 1 », *JHS* 13, article 8, 2013. Pour l'auteur, les liens avec l'idéologie babylonienne demeurent les moins ténus. Voir également T.D. Nilsen, « The Creation of Darkness and Evil : Isaiah 45:6-7 », *RB* 115, 2008, pp. 5-25.

man- « penser »[13] et le second un nom-racine °*dā* (véd. °*dhā*, ie. *$d^{h}eh_{1}$) « poser, placer ». De ce fait, on peut comprendre *mazdā* comme un nom abstrait « sagesse, intelligence » d'où « seigneur sagesse » ou alors on l'interprète comme un adjectif « sage » d'où « le sage seigneur ». Mais le choix est difficile, voire impossible[14]. Quoiqu'il en soit, il est intéressant de souligner étymologiquement la dimension organisatrice du nom divin[15]. De fait, Ahuramazdā, dans ses premières attestations historiques, ne cesse de se manifester dans sa fonction d'organisateur ou d'ordonnateur du cosmos et de nombreuses inscriptions commencent par une introduction cosmogonique (il s'agit en effet toujours du § 1) comme, par exemple, l'inscription trilingue de Darius sur le mont Elvend (ci-après DE)[16] :

> "Ahuramazdā est le grand dieu
> qui a créé (/ bab. donné) cette terre ici, qui a créé (/ bab. donné) ce ciel là-bas, qui a créé l'homme (/ bab. les gens), qui a créé le bonheur de l'homme (/ bab. toute la richesse pour les gens), qui a fait Darius roi (…)[17]"

En toute rigueur philologique, il faudrait préférer la traduction « mettre cette terre-ci et mettre ce ciel-là »[18], ce qui permet de clarifier considérablement l'acte divin, comme le fait, à sa manière, la variante babylonienne : Ahuramazdā met la terre ici et il met le ciel là. Littéralement, il les met en place. Ce que l'on appelle « création » est en fait un système d'organisation et d'agencement du monde qui est instauré, comme elle l'est

13. **mn̥s-* est le double degré zéro, inusuel, de *manah-* « pensée » ; à noter que, par ailleurs, *manas*° se trouve comme premier terme de composé. Je remercie vivement C. Redard pour ces précisions ici ainsi que pour sa relecture générale de ce travail et la richesse de ses remarques.

14. Voir P. Thieme, « Reflections on the vocabulary of Zarathushtra's Gathas », in *Proceedings of the First Gāthā Colloquium*, Londres 1998, pp. 109-209 ; B. Dombrowski, « Mazda Ahura - Ahura Mazda - Auramazda = Lord Wisdom », *IA* 18, 1983, pp. 199-220 ; G. Gnoli, « Le dieu des arya », *Studia Iranica* 12, 1983, pp. 7-22 ; B.F.B. Kuiper, « Ahura Mazdā 'Lord Wisdom' ? », *Indo-iranian Journal* 18, 1978, pp. 25-42 ; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1975, pp. 98-99.

15. J. Kellens, « Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur », in C.-H. de Fouchécour et P. Gignoux éds, *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris 1989, pp. 217-228.

16. Toutes les références et les citations sont citées d'après P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide, traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, présenté et annoté par Pierre Lecoq*, Paris 1997. Les inscriptions sont désignées par des sigles composés d'une première lettre majuscule avec parfois une minuscule ou un chiffre en exposant désignant le souverain, puis d'une seconde majuscule désignant le lieu de la découverte, enfin d'une minuscule qui répertorie les différentes inscriptions d'un même souverain sur un même site (de a à z).

17. Lecoq, *ibid.*, p. 217.

18. J. Kellens, « La cosmogonie mazdéenne ancienne : huttes cosmiques en Iran », Conférence de Faculté Ouverte, G28, Liège 1989.

ailleurs dans les sources contemporaines qui ne conçoivent pas, on le rappelle, de concept *ex nihilo*.

Il faut noter que si l'ensemble des introductions cosmogoniques est comparable, il faut compter avec un certain nombre de variantes textuelles et sémantiques. Quant à leur idéologie, elles ne servent qu'à introduire la titulature royale[19]. Leur visée idéologique politique et légitimatrice ne fait donc aucun doute. Ahuramazdā apparaît comme le dieu impérial autant qu'il est cosmique et universel, puisque, d'une part, le mérisme terre-ciel représente classiquement l'univers entier et que, d'autre part, la présence de l'homme permet de caractériser l'univers comme un monde habité, social et civil[20]. Le roi choisi et institué l'est donc de l'univers tout entier comme les titulatures royales l'assènent d'ailleurs : « roi de la terre »[21], « roi sur cette terre »[22] ou encore « roi sur toute la terre »[23]. D'ailleurs, dans certaines titulatures, il s'agit d'une terre qualifiée de « vaste »[24], « grande »[25], « grande, éloignée »[26] ou encore « grande au loin »[27]. C'est sur l'univers créé au sens d'ordonné que le roi est souverain.

Aussi l'acte cosmogonique est-il mis en parallèle avec l'acte de bâtisseur du roi. Celui-ci, sans être divinisé, devient par ses fonctions l'équivalent sur terre du dieu. L'équation qui unit le dieu créateur au roi bâtisseur est ainsi constamment soulignée. Le roi participe de l'activité organisatrice du dieu, comme le montre l'inscription de Darius à Naqš-e Rostam (DNa § 4) :

> "Ahuramazdā, lorsqu'il vit cette terre en désordre,
> alors, il me l'accorda ; il me fit roi ; je suis roi ;
> grâce à Ahuramazdā, je la remis en place (…)[28]"

19. En effet, si ce discours cosmogonique peut trouver des parallèles dans l'Avesta, il est clair que, contrairement à l'Avesta, l'acte cosmogonique se prolonge par la « création » du roi, même si le verbe traduit ici par « créer » est le simple verbe « faire ».

20. Dans une inscription babylonienne de Persépolis (DPg), Ahuramazdā est celui « qui a créé le ciel et la terre, qui a créé les peuples, qui a donné toute la prospérité aux hommes vivant dessus ». Cette variante de traduction met somme toute en lumière la dimension d'habitation du monde à travers la référence à la pluralité des peuples.

21. DSv § 1 ; XSb.

22. DSf § 4 et 5 ; DSg ; DSi ; DSj § 1 ; DSm § 2 ; DSz § 4 ; DW b-c-d ; XPj § 1 ; D^2Ha § 3 ; D^2Sb § 1 ; A^2Ha § 1 ; A^2Hc § 2 ; A^2Sa § 1 ; A^2Sc § 2 ; A^2Sd § 1 ; A^3Pa § 2.

23. DSb.

24. DPg § 1.

25. DSab § 3 ; DZb.

26. A^1Pa § 2.

27. DNa § 2 ; DSe § 2 ; DZe § 2 ; XPa § 2 ; XPb § 2 ; XPc § 2 ; XPd § 2 ; XPf § 2 ; XPh § 2 ; XV § 2 ; D^2Ha § 2 ; A^2Hc § 3.

28. Lecoq, *op. cit.* (n. 16), p. 219.

Cet acte organisateur est d'autant plus intéressant qu'il intègre le concept du beau, du bien, et de la perfection. Dans une autre inscription de Darius, également à Naqš-e Rostam (DNb), l'introduction cosmogonique varie ainsi :

"Ahuramazdā est le grand dieu
qui a créé (/ bab. donné) ce beau (*fraša*) que l'on voit,
qui a créé le bonheur pour l'homme (/ bab. donné la prospérité aux hommes),
qui a déposé l'intelligence et la bravoure sur le roi Darius (…)[29]"

Selon P. Lecoq, le sens exact du mot *fraša* est discuté. En avestique, il s'emploie avec une signification religieuse mais, en vieux-perse, il présente un sens profane comme les autres créations : bonheur, intelligence, bravoure. Étymologiquement, il s'agit de « ce qui se présente, s'est développé », puis, au figuré, de ce qui est « éminent, excellent ». Il est traduit ici par « beau », pour désigner la qualité éminente tantôt de ce qui est créé par Ahuramazdā[30], tantôt de ce qui est bâti par Darius (cf. DSf § 14 ; DSj § 3 ; DSa § 2). Les versions élamites se contentent de transcrire le mot perse et les versions babyloniennes le rendent par *bunu*, « bien, beau » (DNb, DSf § 14) ou *atara*, « extraordinaire » (DSo § 2, opposé à « laid »). D'après ce commentaire, on serait tenté de rapprocher le concept de création « bonne » avec le récit de *Gn* 1 et son crédo « cela était bon »[31]. En même temps, le discours ne relègue pas ce « beau » dans le temps originel de l'acte divin. Au contraire, on saisit que le beau est la création qui se continue, se poursuit et même se développe par l'action royale, puisque, comme le dit Xerxès (XPg) :

"grâce à Ahuramazdā, beaucoup est le bon
qu'a fait et ordonné le roi Darius, mon père ;
c'est aussi grâce à Ahuramazdā que j'ai ajouté à ce travail et que je l'ai fait excellent (…)[32]"

Le beau de l'univers est sa perfection en devenir. Aussi ne peut-on omettre de placer ce discours cosmogonique en regard des jardins appelés

29. *Ibid.*, p. 221.
30. On peut ajouter encore une variante relativement à cette notion de la création et du beau dans l'une des inscriptions de Darius à Suse (DSs) : « Ahuramazdā est le grand dieu, qui fait le beau sur cette terre, qui fait l'homme sur cette terre, qui fait ce peuple aux bons hommes, aux bons chevaux et aux bons chars ; il m'a accordé la royauté (…) ». Lecoq, *ibid.*, p. 241.
31. T. Römer, « Tendances dualistes dans quelques écrits bibliques de l'époque perse », *Trans* 23, 2002, pp. 45-58.
32. Lecoq, *op. cit.* (n. 16), p. 256.

« paradis »[33] dont la fonction répond à la même idéologie royale organisatrice et perfectrice du cosmos. Construits partout dans l'empire, avec des techniques développées d'irrigation, une diversité calculée de plantations exotiques, le peuplement d'animaux de chasse, on en connaît les descriptions grecques qui dépeignent la surabondance. B. Lincoln s'est ainsi interrogé sur leur raison : ne s'agirait-il que de jardins de délices pour le roi et sa cour ?[34] L'auteur choisit de mettre en rapport le thème évident de la création « paradisiaque » dans sa surabondance avec les introductions cosmogoniques des inscriptions royales et particulièrement celles de Darius. Il remarque alors la rupture stylistique entre les verbes de la création et celui de l'institution royale. Alors que, dans les quatre premières séquences, le verbe *dā-* est utilisé, « poser, placer » (le même que celui du nom divin Ahuramazdā analysé plus haut), dans la dernière séquence, c'est le verbe *kar-* qui est utilisé, à savoir « faire » de la manière la plus banale, suivi d'un double accusatif. L'auteur en déduit qu'après le temps primordial bon, quelque chose est survenu, qui a obligé Ahuramazdā à intervenir dans l'histoire et à choisir le roi Darius. À cela, une deuxième remarque est ajoutée : des quatre premières créations, terre, ciel, humanité et bonheur, la dernière (*šiyāti*) ne s'accorde pas en nature avec les autres et ne relève pas du vocabulaire des mythes : *šiyāti* est un état de paix, de tranquillité, de plaisir et d'abondance[35]. Pour l'auteur, c'est l'entrée du mensonge non créé par Ahuramazdā et absent du monde originel, qui introduit une rupture dans l'histoire du monde depuis le temps primordial, rupture menaçant le *šiyāti*. C'est donc cette rupture qui oblige la divinité à intervenir dans l'histoire, afin de restaurer l'ordre cosmique. La création devient l'histoire. Cette analyse est particulièrement stimulante puisqu'elle invite non seulement à intégrer l'antagonisme mensonge et vérité dans le rapport à la création, mais également à saisir la continuité historique de l'acte créateur.

33. Techniquement le paradis, **pairi.daiza*, est un terme mède, emprunté par les Achéménides, qui désigne un « lieu ceint par un mur » comme son équivalent grec περι-τειχός. Voir récemment C. Herrenschmidt, « Le paradis perse 'Tout Bonheur' », in É. Morvillez éd., *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité, Actes du colloque tenu à Avignon, Palais des Papes, printemps 2009*, Orient & Méditerranée / Archéologie 17, Paris 2014, pp. 35-39.

34. B. Lincoln, « À la recherche du paradis perdu », *HR* 43, 2004, p. 141.

35. Deux notions différentes et complémentaires semblent liées au *šiyāti* : la première est celle de la paix du sommeil, du plaisir sexuel, de la sérénité eschatologique ; la seconde est celle de protection contre l'ennemi, la famine et le mensonge. Voir J. Kellens, « L'âme entre le cadavre et le paradis », *JA* 283, 1995, pp. 34-38 ; C. Herrenschmidt, « Vieux-perse *šiyāti-* », in Kellens éd., *op. cit.* (n. 1), pp. 13-21.

b) La question du mensonge

L'inscription de Bisotun vient éclairer cette affaire du mensonge de manière singulière[36], puisqu'il s'agit du mensonge de Gaumāta se faisant passer pour Bardiya le frère décédé de Cambyse – alors en Égypte – qui entraîne la révolte du peuple et de l'armée contre Cambyse. Darius tue alors Gaumāta / Bardiya et mate dans sa première année neuf insurrections. Même si les faits historiques n'ont pu être tirés au clair dans cette affaire, il n'en reste pas moins que la version officielle, dans une inscription trilingue (vieux-perse, élamite, babylonien), est située en un endroit visible de la route reliant Suse à Ecbatane (Hamadān), au centre d'un triangle avec Babylone. D'ailleurs, les fragments d'une copie ont été retrouvés à Babylone[37] et une version araméenne sur un papyrus est connue à Éléphantine[38]. L'avènement de Darius est donc d'ordre mondial et le récit des victoires se termine par une condamnation du mensonge, *drauga* (DB §§ 55-56), et une véhémente protestation du souverain contre toute accusation de mensonge (§ 63). De plus, les légendes des personnages (DBb-k) qui accompagnent leur représentation visuelle sur le relief reprennent le catalogue des rebelles du § 52 avec le roi scythe en supplément, chacune exprimant le mensonge des rebelles. Aussi le mensonge est-il martelé. Non seulement il encadre les termes de la déclaration du roi, mais il est visuellement rappelé par chacun des personnages maintenant lié et soumis. On remarquera cependant que le concept de mensonge n'est opposé qu'une seule fois à la vérité (§ 57) et que le mot qui exprime ce concept est en fait un adjectif « réel, vrai » dérivé du participe présent de la racine *ah-* « être », donc « ce qui est vrai ou réel ».

36. C. Herrenschmidt, « Sur le mal et sur Bisotun », in P. Swennen éd., *Démons iraniens, Actes du colloque international organisé à l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens*, Liège 2015, pp. 125-134 ; B. Lincoln, « Representing the Lie in Achaemenian Persia », *ibid.*, pp. 135-144.

37. G. Granerød, « 'By the Favour of Ahuramazda I am King': On the Promulgation of a Persian Propaganda Text among Babylonians and Judaeans », *JSJ* 44, 2013, pp. 467-470 ; R. Schmitt, « Bisotun iii. Darius's Inscriptions », in *Encyclopaedia Iranica* IV 3, 1990, pp. 299-305 ; E. N. von Voigtlander, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Babylonian Version*, Corpus Inscriptionum Iranicarum 2, London 1978 ; U. Seidl, « Ein Relief Dareios' I. in Babylon », *AMI - Neue Folge* 9, 1976, pp. 125-30.

38. Les fragments de la traduction araméenne sont datés de 420 av. n. è. Ils sont composés de deux feuillets et plusieurs fragments, écrits en araméen d'empire. La version est proche du babylonien. C'est manifestement la copie d'un document araméen plus ancien, préservé par l'administration provinciale et rendu public à l'occasion. Granerød, *ibid.*, pp. 470-478 ; Schmitt, *ibid.*, pp. 299-305 ; J.C. Greenfield et B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version*, Corpus Inscriptionum Iranicarum 5, London 1982.

Aussi P. Lecoq souligne-t-il que le texte ne semble pas marqué par un dualisme aussi apparent que celui de l'Avesta[39]. C'est pourquoi on préfère ici le terme d'antagonisme, car rien n'est dit de l'origine de ce mensonge et toute définition ontologique dépasse largement le cadre des sources et leur interprétation possible. D'ailleurs, le mensonge est avant tout une notion politique qui peut être mise en relation avec les concepts de justice et de loyauté comme l'analyse P. Briant[40] ou comme le montre encore l'analyse d'autres sources antiques en particulier phéniciennes[41]. Toujours est-il ici que le mensonge n'est pas seulement politique ou éthique, il est instrumentalisé et placé au cœur d'un bouleversement de la création toute entière. Darius apparaît alors comme l'instrument divin de la restauration et de l'ordre du monde[42].

Pour revenir à l'analyse de B. Lincoln concernant les paradis perses, on peut donc considérer que le jardin n'est pas seulement la mémoire d'un temps primordial, mais la projection de toute restauration future dont le roi est garant[43]. Le jardin entre dans une vision sotériologique où le roi défend et restaure, si nécessaire, le bonheur *šiyāti* de l'homme. Le roi est d'autant plus légitime qu'il n'est pas seulement « fait » par la divinité ou même « créé »[44], il défend, protège voire restaure l'unité et l'harmonie cosmique. La fonction divine et créatrice dans les inscriptions de Darius est manifestement hautement légitimatrice. Sans doute cette

39. L'Avesta ne cesse de vilipender le mensonge et les menteurs, et la déesse Druj est l'ennemi primordial que doivent combattre les hommes au côté d'Aṣ̌a, « Agencement ».

40. P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse : De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, pp. 226-227.

41. J. Elayi, « Rib-Hadda, le roi de Byblos qui ne ment pas », *JA* 302, 2014, pp. 377-390.

42. La notion du mensonge se retrouve ailleurs en DNb ; DPd ; XPl.

43. « The Persian paradise was a complex image : simultaneously a memory (better, a re-collection) of the world as originally intended by the Creator and a promise that its perfection will be restored. The labor of restoration is being accomplished – so the argument implicitly follows – by a line of kings whose founder was chosen by the Wise Lord to complete this undertaking by suppressing all rebels, all lies, and all corrupting forces. Within this ideological program, the construction of a paradise appears as the prefiguration of the world's ultimate salvation. (…) Persian imperialism represented – and understood – itself as nothing less than a soteriological project, whose goal was to restore "happiness for mankind", a happiness lost at the beginning of history and recuperable at its end. On the day in which all the earth would become part of the empire, the empire would become paradise ». Lincoln, *loc. cit.* (n. 34), pp. 153-154.

44. Deux endroits des inscriptions qui n'appartiennent pas à une introduction cosmogonique font référence à la « création du roi » : DSf § 3 « Ahuramazdā, le plus grand des dieux, m'a créé, il m'a fait roi, il m'a accordé ce royaume, grand, aux bons chevaux, aux bons hommes » et DSz § 2 « Ahuramazdā, le plus grand des dieux, m'a créé, il a fait la royauté pour moi, il m'a donné cette royauté, grande, belle en hommes et en chevaux ».

légitimation s'explique-t-elle par le contexte historique de son accession politique. Faut-il rappeler que la généalogie de Darius ne le rattache à la descendance achéménide que par un certain Téispès et qu'il n'a de cesse en épousant les filles et femmes de ses prédécesseurs, Atossa et Artystone, filles de Cyrus, Parmys, fille de Bardiya, certainement de légitimer un trône usurpé[45].

Au terme de cette première partie, l'analyse des inscriptions royales montre que la divinité mazdéenne se définit comme ordonnatrice, mais qu'elle est également impériale et légitimatrice. Quant au concept de « création », outre le mérisme classique ciel-terre pour désigner l'ensemble du cosmos, il faut noter l'importance qui est donnée à l'homme pour l'habiter mais aussi pour y connaître le bonheur. Le « beau », en ce sens, signifie l'accomplissement et le perfectionnement d'une création pas tant originelle qu'historique, c'est-à-dire en devenir. Le mensonge, quant à lui, est présent dans l'histoire, sans que rien ne soit dit de ses origines : ni de sa définition ontologique ni de son rapport avec la divinité ordonnatrice. Est-il un pouvoir / esprit indépendant surgi du néant ou bien dans la dépendance de la création du créateur-ordonnateur ? C'est bien là toute la question théologique et philosophique qui fonde le débat sur le sens du terme « dualisme » et celui des études sur le zoroastrisme[46].

II. Les huttes cosmiques de la cosmogonie mazdéenne ancienne

On ne peut quitter le corpus des inscriptions royales perses achéménides et aborder les textes bibliques sans se pencher sur le corpus gāthique. Pourquoi ? D'abord parce que, dans le débat plus large concernant les influences du mazdéisme sur le judaïsme et le christiannisme, c'est le passage de Yasna 44.3-7 sur la création qui est au cœur des réflexions. Ensuite, parce qu'il faut le redire, même si les textes ont été couchés par écrit tardivement et reflètent une histoire complexe, il n'en

45. Waters, *op. cit.* (n. 2), pp. 65, 77-78 et 117.

46. Plus précisément, J. Kellens oppose deux tendances dans les études zoroastriennes, celle de M. Haug qui théorise un monothéisme originel, œuvre d'une personnalité historique, Zarathushtra, que ses disciples auraient laissé se « détériorer » soit en dualisme, soit en polythéisme hiérarchisé – il s'agit donc d'un monothéisme théologique et d'un dualisme philosophique – et celle de J. Darmesteter qui définit le dualisme mazdéen non comme le fruit d'une spéculation philosophique, mais comme l'aboutissement d'une très ancienne représentation mythologique. L'opposition ne serait pas d'ordre éthique, mais d'origine cosmogonique. L'auteur conclut que tout monothéisme, parce qu'il doit affronter le problème du mal, est *in a sense* un dualisme et tout dualisme, parce qu'il ne hisse jamais le mal au niveau de Dieu, est *in reality* un monothéisme ! Kellens, *loc. cit.* (n. 9), pp. 17-24.

reste pas moins qu'ils portent des traditions d'une antiquité plus haute encore que celles des inscriptions. Mettre en regard la cosmogonie avestique avec la cosmogonie achéménide permet-il de clarifier la première ou la seconde ? Voici le texte complet de la cosmogonie gāthique (Y 44.3-7)[47] :

"Y 44.3 Je te demande ceci, dis-moi tout droit, ô Maître :
Qui donc est par engendrement le père premier de l'Agencement ?
Qui donc a fixé le chemin du soleil et des étoiles ?
Et qui fait que la lune tantôt croît, tantôt décroît ?
Ce sont ces choses que je veux savoir, ô Mazdā, et d'autres encore.
Y 44.4 Je te demande ceci, dis-moi tout droit, ô Maître :
Qui a donc retenu la terre en bas et les nues
de tomber ? Qui (a séparé) les eaux des plantes ?
Qui a attelé de rapides (chevaux) le vent et les nuages ?
Qui donc est le fondateur de la Divine Pensée, ô Mazdā ?
Y 44.5 Je te demande ceci, dis-moi tout droit, ô Maître :
Quel bon ouvrier a séparé la lumière-diurne des ténèbres ?
Quel bon ouvrier a séparé le sommeil de la veille ?
Qui fait que l'aurore, le midi et la nuit font penser celui qui désire à l'objet de son désir ?
Y 44.6 Je te demande ceci, dis-moi tout droit, ô Maître :
Si les mots que je vais dire sont vrais ainsi : « La Juste-pensée
soutient l'Agencement par les actes (et) t'attribue le pouvoir par la bonne Pensée »,
Pour rendre qui plus heureux as-tu charpenté la vache pleine ?
Y 44.7 Je te demande ceci, dis-moi tout droit, ô Maître :
Qui charpente la Juste-pensée avec la capacité de la rendre admirée ?
Qui, par intervalles, a mis un fils debout sur la terre pour le père ?
Moi, par intérêt pour tes (réponses), je t'accorde ma faveur bien orientée, ô Mazdā,
Car, selon (mon) avis (que tu es) bénéfique, c'est toi qui as fait toutes ces choses."

Cette cosmogonie se développe ainsi selon un plan défini qui s'intègre dans le rituel que représente l'ensemble gāthique. Ainsi, l'engendrement d'Agencement (Aṣ̌a) est suivi de la mise en mouvement des luminaires célestes (Y 44.3). Puis vient l'aménagement des trois espaces du monde avec apparition de la Pensée Divine (Vohu Manah, Y 44.4), avec la transformation du mécanisme cosmique en phases rituelles (Y 44.5). La légitimité

47. Ce texte est cité d'après la traduction de J. Kellens, « Les Gāθās dites de Zaraθuštra et les origines du mazdéisme », Cours du Collège de France, 1er février 2013 ; *id.*, « Les cosmogonies iraniennes entre héritage et innovation », in B. Huber, M. Volkart et P. Widmer éds, *Chomolangma, Demawend und Kasbek. Festschrift für Roland Bielmeier zu seinem 65. Geburtstag. Band I : Chomolangma ; Band II : Demawend und Kasbek*, Halle 2008, pp. 505-511.

rituelle est enfin vérifiée (Y 44.6) avant que n'apparaissent les êtres vivants (Y 44.7). Elle ne se développe pas seulement selon un processus logique et chronologique, elle offre un catalogue diversifié des actions divines : « (être le) père de » ; « créer » (*dā* + 1 acc.) ; « (être celui) par qui » ; « retenir » ; la métaphore de l'attelage ; « (être le) créateur de » (*dąmi* + gén.) ; « créer » (*dā* + 2 acc. en zeugma) ; « façonner » ; « donner à quelqu'un telle qualité »[48].

En regard de ce processus développé et diversifié, les sources achéménides apparaissent comme un raccourci extrême, en passant directement de la création du ciel et de la terre à la création de l'homme[49]. De plus, si cette cosmogonie ne contredit pas les sources achéménides, elle l'enrichit considérablement d'une représentation que J. Kellens a appelé « hutte cosmique »[50]. Effectivement, ayant mis en évidence un schéma commun aux sources védiques, l'auteur souligne que ce motif est exclusif dans les sources avestiques. Point d'autre schéma alors que les sources védiques abondent en cosmogonies en tout genre. En quoi consiste ce schéma ? Il se résume en différentes étapes successives : 1) l'assemblage d'une armature de piquets et de cordes qui figure métaphoriquement l'ordre, la structure du monde ; 2) la fixation de la toile sur l'armature : le voile noir tendu le soir est roulé au matin, et le voile clair le remplace jusqu'au retour de l'obscurité ; 3) l'aménagement d'une ouverture et d'un tapis de sol fixé par des chevilles, image de la terre. Ce schéma se retrouve ainsi dans le texte cité avec le tracé des chemins préalable à l'édification de la tente et l'organisation des trois espaces en termes de chemin et de soutien. Pour J. Kellens, le texte cosmogonique dans son contexte est clair :

> "Ahura Mazdā a organisé le monde comme les vieux nomades aménageaient leurs quartiers successifs et montaient leur tente. La vie a pu commencer et, pourtant, le travail n'est pas achevé. Il faut à présent, tout d'abord que l'exploit primordial soit magnifié, sans quoi la divinité privée d'éloges pourrait laisser son œuvre tomber en déshérence, ensuite aider le dieu à perpétuer la cohésion de l'univers. C'est la double tâche qui échoit à la piété humaine, dont l'expression par excellence est l'activité rituelle. Pour quelques passages de l'Avesta ancien (31.7, 43.5, 46.3), dresser les piquets et attacher le cordage de l'agencement ne sont pas seulement des actes divins primordiaux, mais l'œuvre actuelle et permanente de l'homme pieux.[51]"

48. Kellens, *loc. cit.* (n. 47) 2008, p. 507.
49. *Ibid.*, p. 508.
50. *Id.*, « Huttes cosmiques en Iran », *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 50, 1989, pp. 65-78.
51. *Id.*, *loc. cit.* (n. 18), p. 10.

La fonction cosmogonique a donc partie liée avec le rituel et l'eschatologie. En regard de l'analyse qui a précédé sur le corpus des inscriptions royales, on peut souligner la notion de création continuée, un monde en devenir et des hommes à qui il revient de le parfaire. Bien sûr, la dimension royale a disparu, mais pas celle de mensonge, puisqu'en regard de la « bonne hutte », il existe une « mauvaise hutte » qui est régie par le principe du mensonge (*druj*), le même donc que Darius dénonce et combat dans l'inscription de Bisotun.

Mais par ses interrogations rhétoriques et l'opposition entre lumière et ténèbre, le texte avestique n'est pas sans se faire l'écho de différents passages bibliques qu'ils appartiennent à l'Écrit sacerdotal – qui intègre la notion de séparation de la création en *Gn* 1 à l'institution de la loi dans le *Lévitique* –, au livre de *Job* – dont le discours divin du chapitre 38 est constitué d'une série d'interrogations au sujet de l'auteur de la création[52] –, ou encore au *Deutéro-Isaïe* qui manifestement semble rassembler le plus grand nombre d'éléments de comparaison. Cependant, il apparaît évident que la comparaison avec le *Deutéro-Isaïe* ne peut se faire qu'en replaçant le motif de la création deutéro-isaïenne dans son contexte littéraire propre.

III. La création dans le *Deutéro-Isaïe* : développement littéraire et théologique spiral et limites d'une influence perse achéménide

L'analyse qui suit vise à mettre en valeur le développement propre du discours deutéro-isaïen sur la création et, à la lumière de l'analyse qui précède, les instances possibles d'influence religieuse perse achéménide. La création est d'abord en 40,12 « eaux et cieux / ciel » (מים ושמים), « terre » ou plus exactement « la poussière de la terre » (עפר הארץ)[53], avec l'image des « montagnes et collines » (הרים וגבעות)[54]. On retrouve ainsi le mérisme classique ciel-terre mais la cosmologie est poétiquement revisitée, puisque montagnes et collines forment, par leur place après la pause, un parallélisme avec l'ensemble ciel-terre. Si l'axe cosmologique reste vertical, le champ lexical de la création est cependant renouvelé. De plus, la divinité créatrice ou ordonnatrice est architecte, elle mesure, évalue, pèse.

52. Je remercie P. Abadie pour cette remarque personnelle qui mériterait d'être développée dans un autre cadre puisque le livre de *Job* pose précisément la question du mal au cœur de la création.

53. D'autres références bibliques à l'expression « la poussière de la terre » existent en *Gn* 13,16 ; *Ex* 8,12.13.

54. Voir également 42,15.

Puis, une deuxième série de questions rhétoriques en 40,21-28 reprend, après la première polémique contre l'idolâtrie, le pouvoir créateur de Yhwh seulement suggéré dans la première série. Il est question d'« un cercle de la terre » (חוג הארץ) sur lequel la divinité « étend les cieux comme une toile légère (הנוטה כדק שמים) et les déploie comme une tente (22,04) « (וימתחם כאהל). Si l'image d'une terre circulaire n'est pas sans écho dans les représentations cosmologiques de l'Orient ancien[55], il faut noter la nouveauté spectaculaire de celle de la tente, qui pourtant, à la lumière de la cosmogonie mazdéenne analysée précédemment, n'apparaît peut-être plus aussi nouvelle.

De plus, le caractère géo-centré est indéniable, puisque la divinité « habite » (הישב) au-dessus du cercle de la terre, que « ses habitants » (c'est-à-dire de la terre, וישביה) sont cités pour être comparés à des sauterelles et que, si cette divinité étend et déploie les cieux, c'est « pour (y) habiter » (לשבת, 40,22) : « Yhwh Dieu éternel » (אלהי עולם יהוה) est le « créateur des extrémités de la terre » (בורא קצות הארץ) (40,28). L'insistance sur la terre n'est donc pas sans rappeler l'analyse menée sur les inscriptions perses achéménides et particulièrement la titulature royale, avec la notion de terre lointaine. L'expression « les confins de la terre » (קצות הארץ, 40,28 ; 41,5.9) avec ses variantes « depuis la fin de la terre » (מקצה הארץ, 42,10 ; 43,6) et « jusqu'à la fin de la terre » (עד־קצה הארץ, 48,20 ; 49,6)[56] et la présence des îles (איים) comme des mers permet de définir la terre comme l'espace universel de la création (41,1.5 ; 42,4.10.12 ; 49,1 ; 51,5)[57]. Yhwh est la divinité de toute la terre et c'est son nom (54,5b)[58]. Ainsi, la thématique de la terre est exploitée magistralement.

55. Si l'histoire n'a pas livré de traité cosmologique, on sait, d'après une tablette cosmique babylonienne tardive et l'ensemble des textes mythologiques, que la terre reposait sur l'Apsu et qu'elle était entourée de la mer ou fleuve salé(e). Voir W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998, pp. 20-42.

56. Noter également אפסי־ארץ, « les bouts de la terre » plus loin en 52,10.

57. Sur ce sujet précisément, S. Anthonioz, « Les îles ou les extrémités du monde connu : regards assyriens et bibliques », *AOB* 26, 2013, pp. 85-99.

58. Une telle dimension universelle dépasse de loin celle de la terre d'Israël ou de la province de Judée. Aussi ai-je proposé de comprendre cette dimension de manière historique quand le royaume de Juda n'était plus confiné dans ses frontières locales mais que le peuple s'était répandu sur toute la terre et que des exils successifs avaient donné naissance à une véritable diaspora. L'universalisme deutéro-isaïen n'est donc pas seulement rhétorique ou poétique, il correspond à une situation politique nouvelle et offre une redéfinition de Yhwh qui permet à la diaspora de rester le « peuple de Yhwh Dieu ». De fait le serviteur n'est-il pas appelé depuis les confins ? Voir S. Anthonioz, *« À qui me comparerez-vous ? » (Is 40,25) : La polémique contre l'idolâtrie dans le Deutéro-Isaïe*, Paris 2011, p. 98.

Différents verbes d’actions communs en 41,17-20, parce qu’ils ont Yhwh comme sujet, deviennent des verbes créateurs (ouvrir, mettre, donner, faire). Le style tend, par son mode spiral, à rendre ce pouvoir créateur infini : clairement il ne s’est pas arrêté avec la « première » création mais continue son œuvre. Yhwh n’a pas laissé, comme en *Genèse*, la terre et la mer porter leur propre fruit, il n’a laissé personne d’autre nommer la création. Il parle encore et c’est pourquoi il répond aussi. Encore une fois, c’est la terre qui est en jeu, comme le montre le pronom suffixe féminin en 41,20. La divinité créatrice apparaît dans sa toute-puissance certes, mais une toute-puissance présente et active, continue. Le champ de la création devient alors l’histoire. Ce dernier point confirme que, dans l’horizon biblique, la création est redéfinie. L’est-elle à la lumière du mazdéisme ? En tous cas, en intégrant la référence au salut d’Israël, la création n’ouvre pas seulement l’histoire, elle s’y déroule. Autrement dit, l’histoire est le champ d’action de la création.

Le mouvement littéraire développe aussi, de manière particulière, le thème de la parole vraie et donc créatrice : « Les premières choses, voici qu’elles sont arrivées, et je vous annonce de nouvelles, avant qu’elles ne paraissent, je vais vous les faire connaître » (42,9). La parole est active dans l’histoire et ce qui est arrivé, aussi douloureux cela puisse-t-il paraître, avait été annoncé, proclamé. Ainsi, ce qui arrive est déjà annoncé et le pouvoir de la parole se trouve justifié par les actes du passé[59]. Vraie la parole se vérifie dans la création, c’est-à-dire dans l’histoire.

Un double développement théologique vient encore enrichir la notion de création au chapitre 43 : cette fois Yhwh n’est pas tant le créateur de l’universel que celui de l’individuel, Jacob-Israël. Il est aussi son sauveur :

> “Mais maintenant, ainsi dit Yhwh, qui t’a créé (בראך), ô Jacob, et qui t’a formé (ויצרך), ô Israël : Ne crains point, car je t’ai racheté (גאלתיך) ; je t’ai appelé par ton nom (קראתי בשמך), tu es à moi (לי אתה).[2] Quand tu passeras par les eaux, je serai avec toi (אתך אני), et par les rivières, elles ne te submergeront pas ; quand tu marcheras dans le feu, tu ne seras pas brûlé, et la

59. Voir *Is* 41,21-29 (22) ; 42,8-9 ; 43,8-13.16-21 ; 44,6-8 ; 46,9-11 ; 48,1-11 (3.6). Ainsi, les « choses premières » (ראשנות) pourraient renvoyer au péché et au malheur du premier *Isaïe* tandis que les « choses nouvelles » (חדשות, *Is* 42,9 ; 43,18-19) manifesteraient la consolation de Yhwh. Cependant, à part en *Is* 43,18-19, les « choses premières » sont présentées positivement : qu’il s’agisse de jugement ou de salut, elles manifestent donc l’accomplissement de la parole de Yhwh, « témoignant ainsi de sa supériorité tout en rendant crédible l’annonce de choses nouvelles ». J.-D. Macchi, « Ne ressassez plus les choses d’autrefois : Ésaïe 43,16-21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé », *ZAW* 121, 2009, p. 235.

> flamme ne te consumera pas. [3] Car moi, je suis Yhwh, ton Dieu, le Saint d'Israël, ton sauveur (מושיעך). J'ai donné l'Égypte pour ta rançon, Kush et Saba pour toi. [4] Depuis que tu es devenu précieux à mes yeux, tu as été glorieux (נכבדת), et moi, je t'ai aimé ; et je donnerai des hommes pour toi et des peuples pour ta vie. [5] Ne crains pas, car je suis avec toi. Je ferai venir du levant ta semence, et je te rassemblerai du couchant ; [6] je dirai au nord : Donne, et au midi : Ne retiens pas ; amène mes fils de loin, et mes filles du bout de la terre, [7] chacun qui est appelé de mon nom (כל הנקרא בשמי), et que j'ai créé pour ma gloire (ולכבודי בראתיו), que j'ai formé (יצרתיו), oui, que j'ai fait (אף עשיתיו). (43,1-7)"

La dimension de la création est donc radicalement renouvelée par celle du salut qui, à ce point, n'est pas un salut universel mais celui d'Israël, selon le nom reçu. Les deux dimensions sont étroitement nouées comme le montrent la syntaxe et le rythme du verset d'ouverture : l'*atnah* est situé sous le nom « Israël » et les complétives qui forment le second stique parallèle mettent en équivalence « racheter » avec « appeler », de sorte que créer devient sauver. De plus, l'inclusion qui est formée avec le verset 7 et les verbes « créer », « former »[60] mais aussi « appeler » (noter la figure chiastique) met au cœur de la création le salut qu'opère Yhwh, dans les eaux ou les flammes et en Égypte. Clairement la théologie de la création précède celle de la rédemption, car en fait elle la comprend : celui qui sauve – « ton sauveur » (מושיעך), cf. 43,3 ; 47,15 ; 49,26 ; 60,16)[61] – ne peut être que celui qui crée et si celui qui crée est premier et dernier, il ne peut y avoir d'autre salut qu'en lui. La création divine devient l'histoire (44,21-28), politique et personnelle, puisque la référence à Israël-Jacob tutoyé implique cette double dimension.

Ce « repensement » théologique de la création ne vise finalement que la reconnaissance et la glorification divines, introduites par le rôle explicite de Jacob-Israël. Mais, de manière habile, c'est aussi celui de Cyrus qui ne connaît pas Yhwh (45,5). Pas étonnant alors que ce Yhwh devenu universel possède des aspects d'Ahuramazdā, créant dans la surabondance, créant l'homme avec un intérêt particulier, enfin créant lumière et ténèbre, bonheur et malheur (45,7). Comment comprendre ce dernier théorème

60. Le verbe « former », en relation à la création humaine, est à comparer à *Gn* 2. Mettre en parallèle « former » avec « créer », c'est ainsi convoquer les deux récits de création humaine pour décrire celle d'Israël-Jacob, ancêtre et peuple. Il y a là manifestement une récapitulation des traditions bibliques : Israël-Jacob est créé selon la création humaine en *Gn* 1 et formé selon celle de *Gn* 2. La même forme participiale (ויצרך) se retrouve en 44,2.24. Le verbe est également présent en 49,5.

61. Autre occurrence en *Jr* 30,10.

d'autant plus surprenant qu'il est unique dans les textes bibliques[62] ? N'a-t-on pas souligné qu'Ahuramazdā dans les inscriptions royales n'était créateur que du bon et du beau ? Ou bien *Is* 45,7 apporte-t-il une réponse à la question restée ouverte d'un dualisme à l'époque achéménide, à savoir de l'existence indépendante d'une entité opposée à celle de la divinité créatrice ? Cette hypothèse apparaît particulièrement stimulante, puisque les dernières études philologiques sur la racine hébraïque de la création (ברא) invitent à saisir comme sémantisme étymologique celui de la séparation : Yhwh sépare le mal du bien comme il a séparé la ténèbre de la lumière[63]. La « filiation » divine avec le principe du mal ne serait donc pas niée, ce qui correspond somme toute à l'une des interprétations possibles des Gāthās[64]. Ainsi, plusieurs thématiques mazdéennes forment un écho étonnant au développement deutéro-isaïen, la tente, la présence du mal, la vérité de la parole, la vastitude de la terre, la dimension historique et sotériologique de la création, la place de l'homme.

À ce point, on peut dire que la notion de création et la constellation de motifs qui en découle sont particulièrement originales, voire nouvelles en ce qui concerne les traditions bibliques de la création. Or, de manière étonnante, plusieurs de ces verbes de la « création » se retrouvent dans les passages de la « polémique contre les idoles » (40,12-31 ; 41,1-10 ; 44,6-22 ; 46,1-13)[65]. Ainsi, les verbes « faire » (44,13.15.17.19 ; 46,6),

62. Voir cependant, dans le même sens, « Voici, moi j'ai créé (בראתי) le forgeron qui souffle le feu du charbon et forme un instrument pour son ouvrage ; et moi, j'ai créé (בראתי) le destructeur pour ruiner » (54,16).

63. La démonstration d'E. Van Wolde qui la conduit à traduire la racine hébraïque non pas par « créer » ou « construire » mais par « séparer » s'avère ici pertinente. E. Van Wolde et R. Rezetko, « Semantics and the Semantics of ברא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel », *JHS* 11, 2011, art. 9 (www.jhsonline.org) ; E. Van Wolde, « Why the verb ברא does not mean 'to create' in Genesis 1.1-2.4 », *JSOT* 34, 2009, pp. 3-23.

64. Voir la célèbre strophe sur les jumeaux (Y 30.3).

65. Anthonioz, *op. cit.* (n. 58), pp. 22-24. J. Guillet, « La polémique contre les idoles et le serviteur de Yahvé », *Bib.* 40, 1959, pp. 428-434, déjà avait remarqué ce phénomène en détail : « Ce qui est plus significatif, c'est le retour des mêmes mots, et de mots très caractéristiques, pour désigner d'une part les gestes de Dieu sur son peuple, d'autre part les gestes des ouvriers travaillant à leur idole. Le faiseur d'idoles choisit (*bḥr*) du bois imputrescible (40,20), comme Yahvé choisit (*bḥr*) son serviteur (41,8 ; 42,1 ; 44,2) ; il façonne (*yṣr*) son dieu (44,9s.12) comme Yahvé façonne (*yṣr*) son peuple (44,1.21) ; il tient (*ḥzq*) l'idole entre ses mains et la fait tenir (*ḥzq*) par des clous (41,7), comme Yahvé tient (*ḥzq*) par la main Israël, son serviteur (41,13 ; 42,6) ; il a un compagnon qui l'aide (*'zr*) et auquel il crie pour l'encourager : « tiens bon » (*ḥzq*), comme Yahvé aide (*'zr*) son peuple (41,10) ; il charge (*'ms*) son idole et la porte (*nś'*) sur ses épaules (46,2.7) ou sur des bêtes de somme (46,1), car elle est incapable de se mouvoir, de même que Yahvé s'est chargé (*'ms*) de son peuple dès le ventre maternel (46,3) et le porte (*nś'*) depuis sa naissance

« façonner » (44,9.12), « sortir » (54,16), « frapper » (40,19), mais également « étendre » (44,13.20), ont dans la polémique l'idolâtre comme sujet, de sorte qu'une structure parallèle se dégage : une « tente mauvaise » en regard de la « tente bonne » pour reprendre l'image de la « hutte bonne » en regard de la « mauvaise hutte ». Dans l'un comme dans l'autre cas, il appartient à l'homme de faire le bon choix, un choix religieux et cultuel. La polémique apparaît ainsi essentielle à l'idéologie du *Deutéro-Isaïe* et, en ce sens, elle lui est génétiquement liée.

La nouveauté deutéro-isaïenne se comprend donc mieux à l'époque perse. L'universalisme yahwiste de la création n'est pas sans rappeler celui d'Ahuramazdā, avec une terre aux limites cosmiques. Mais surtout, dépassant le simple mérisme ciel-terre, la création englobe la totalité du vécu humain, le bien et la présence du mal, le bonheur et le malheur, la vérité et le mensonge. Ainsi, la parole divine est définie comme vraie, elle ne ment pas, mais réalise ce qu'elle dit. Les traditions des récits bibliques de création et de l'exode qui sont convoquées servent une réinterprétation de la création comme salut, histoire cosmique universelle, politique mais aussi personnelle. En cela, la création n'est pas seulement un passé « mythique », elle est historique, présente et immédiate, dans l'immédiateté de la parole.

Cependant, si Ahuramazdā, « le plus grand des dieux », l'est parmi d'autres[66], et même s'il a existé une polémique contre les Daïvas, le *Deutéro-Isaïe* pousse manifestement la logique du plus grand des dieux jusqu'au bout, puisque Yhwh devient unique et tout dans la création comme dans l'histoire ne sert plus qu'à proclamer la grandeur et le salut. Ainsi, le feu est aussi dénoncé comme culte idolâtre (50,11). Surtout, la

(46,3). (…) Comme Israël, l'ouvrier est exténué (*y'p*, 40,29s ; 44,12), les bêtes accablées par le poids des idoles sont fourbues (*y'p*, 46,1), mais Yahvé est infatigable (*y'p*, 40,28). En proie à la faim (*r'b*, 44,12 ; 49,10) et à la soif (41,17 ; 44,12), le faiseur d'idoles « ne boit pas d'eau » (44,12), sans doute parce qu'elle fait défaut, tandis que Yahvé fait jaillir dans le désert des sources abondantes pour désaltérer son peuple en marche (41,17 ; 43,20 ; 44,3 ; 48,21 ; 49,10). En faisant appel à toute la force de son bras (44,12), le fabricant ne peut faire surgir qu'une idole inerte ; lorsque Yahvé revêt de force son bras (51,9), il est capable de revêtir Sion de force (51,1) et de la rendre invulnérable. Tout ce que peut faire l'artisan, c'est de stériliser ce qui est de soi utile et bienfaisant, le bois si précieux pour se chauffer et cuire un bon rôti (44,14-19), si vain lorsqu'on en fait un objet de culte. Le dernier mot de l'idole, c'est qu'elle n'est strictement « bonne à rien » (44,9) ; le secret de la vocation d'Israël, c'est d'être le « serviteur » de son Dieu » (pp. 430-431).

66. Si les autres dieux ne sont pas en général nommés, il faut compter avec l'exception des derniers règnes, ceux d'Artaxerxès II et III qui font figurer Anāhitā et Mithra au côté d'Ahuramazdā (A^2Ha § 2 ; A^2Hb [Mithra seul] ; A^2Sa § 2 et 3 ; A^2Sd ; A^3Pa § 4 [Mithra seul]).

fonction du roi nommé Cyrus est différente, puisque le point de vue prophétique déplace le centre de la représentation du monde : si le roi est instrumental, il n'est pas au centre du monde, pivotal[67]. Yhwh est roi et c'est avec son peuple Israël-Jacob qu'il choisit de partager cette royauté, peuple que d'ailleurs il a lui-même « créé », à l'instar du roi dans les inscriptions perses achéménides choisi et institué par Ahuramazdā. Yhwh seul est le roi de toute la terre (cf. 54,5). L'analyse valide donc certainement une influence religieuse, mais elle ne doit pas occulter l'adaptation idéologique propre au texte prophétique.

IV. Retour sur *Gn* 2-3 ou la mise en récit d'un conflit mazdéen

À la lumière de ces différents éléments de la religion perse achéménide mis en évidence, la présence antagoniste du bien et du mal, de la vérité et du mensonge mais aussi la place de l'homme, la conception de la figure royale et la fonction du paradis, il est difficile de ne pas entendre un autre écho biblique qui invite à relire la trame narrative de la création en *Gn* 2-3[68], comme autrefois C. Herrenschmidt relisait la trame narrative du livre d'Esther[69].

Ce récit a été traditionnellement analysé comme un récit non-sacerdotal à stratification diverse selon une approche historico-critique. Il ne paraît pas nécessaire ici d'entrer dans un état de cette question complexe[70].

67. Anthonioz, *op. cit.* (n. 58), pp. 93-94.

68. Si ce récit a souvent été rapproché des textes sapientiaux comme le livre des *Proverbes* ou *Job* et d'une sagesse tardive, il ne semble pas avoir encore fait l'objet d'une comparaison avec les sources achéménides. Voir, par exemple, J. Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation : A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, London 2011, p. 57 ; J. Van Seters, *Prologue to History : The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992, pp. 107-129 ; L. Alonso-Schökel, « Sapiential and Covenant Themes in Gn 2–3 », in J.L. Crenshaw éd., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, pp. 468-480.

69. « Nous avons donc préféré faire une lecture particulière du livre d'*Esther* et observer que ce texte, qui ne nomme pas une seule fois Yahveh, met en scène la parole du Grand Roi, montre le roi comme « maître » et « mari » (double sens du vieux-perse *patī*), illustre l'anthropologie mazdéenne avec Aman, le méchant dont le jugement s'égare, et Mardochée, le bon au jugement sain, entre autres choses. Ce texte, de plus, a servi pendant des siècles d'exemple pour les rapports entre Juifs et Iraniens. Nous pensons avoir montré qu'il s'agit là d'un livre de loi exprimé sous forme littéraire, statuant, à l'intérieur du cadre de pensée mazdéen, sur les rapports entre le grand Roi et les Juifs et, sans qu'il y ait identification, donnant une place aux Juifs dans la cosmologie mazdéenne ». C. Herrenschmidt, « Histoire du judaïsme à l'époque hellénistique et romaine. Le rayonnement du mazdéisme sur les mondes juif et grec », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 108, n° 104, 1995, p. 231.

70. W. Bührer, *Am Anfang… : Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014 ; M. Vervenne,

De nombreuses analyses ont aussi cherché à privilégier la cohérence du texte final[71]. Les études narratives ont ainsi permis d'identifier un certain nombre de scènes et de mettre en valeur les jeux et les tensions de l'intrigue[72].

Au sein du parallèle entre *Gn* 2,6 (ואד יעלה מן־הארץ והשקה את־כל־פני־האדמה, « un flux montait de la terre et arrosait toute la surface de la terre-*adama* ») et *Gn* 2,10 (ונהר יצא מעדן להשקות את־הגן, « un fleuve sort de l'Eden pour arroser le jardin »), une focalisation circulaire pointe lentement vers l'arbre de la connaissance du bien et du mal (v.7, מן־האדמה → v.8, גן־בעדן → v.9 בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע → מן־האדמה). De manière intéressante, l'arbre de la connaissance du bien et du mal est situé au cœur de ce jardin et représente le risque de la désobéissance, puisqu'à son sujet la divinité commande de ne pas en manger (2,17). Outre l'antagonisme bien-mal – ou s'agit-il d'un mérisme pour rendre compte de la totalité de la connaissance ? –, il faut noter la présence non-créée de ce dernier, mais qui n'est pas extérieur au monde créé, puisque la divinité créatrice et ordonnatrice l'est du ciel et de la terre, c'est-à-dire de tout l'univers. On retrouve donc cette présence dont on a parlé au sujet d'*Is* 45,7 et qu'explicite une interprétation possible des Gāthās, à savoir qu'Ahura Mazdā « le seigneur sage » est seul digne, avec son escorte, d'adoration. C'est lui qui a créé la lumière et les ténèbres, le ciel, la terre, le mouvement du monde, les moments de la journée. Il est le père d'Aṣ̌a, de Vohu Manah et d'Armaiti, mais aussi de l'un des deux esprits jumeaux, Spanta Mainyu (l'esprit bienfaisant) et, par implication, de l'autre, Anra Mainyu (l'esprit destructeur). Ces deux esprits ont, à l'origine, fait un choix entre Aṣ̌a et Druj (tromperie). À leur exemple, les hommes choisissent.

« Genesis 1: 1-2: 4, The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch », in A. Wénin éd., *Studies in the Book of Genesis, Literature, Redaction and History*, Leuven 2001, pp. 35-80.

71. M. Bauks, « Text- and Reception-historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Genesis 2-3 », in T. B. Dozeman, K. Schmid et B.J. Schwartz éds, *The Pentateuch : International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen 2011, pp. 139-168 ; E. Otto, « Die Paradieserzählung Genesis 2-3 : eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionhistorischen Kontext », in *Jedes Ding hat seine Zeit*, Berlin 1996, pp. 167-192 ; W. Vogels, « L'être humain appartient au sol : *Gn* 2,4b-3,24 », *NRTh* 105, 1983, pp. 515-534 ; G.W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983, pp. 49-60 ; O.H. Steck, *Die Paradieserzählung, eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, Neukirchen-Vluyn 1970 ; J.L. McKenzie, *Myths and Realities : Studies in Biblical Theology*, Milwaukee 1963, pp. 146-181.

72. T. Stordalen, *Echoes of Eden : Gn 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in the Biblical Hebrew Literature*, Leuven 2000, pp. 232-233.

Les Daïvas, eux, ont choisi la tromperie[73]. Certainement ce discours est développé et codifié, il n'empêche que la présence du mal est expliquée non par un acte créateur (de quelque nature qu'il puisse être) mais par une implication. Le narrateur biblique place ainsi au paradis le mal comme présence[74]. Il appartient à l'homme de faire le juste choix.

D'ailleurs, au cœur du paradis, n'est-ce pas l'homme qui est placé afin d'en prendre soin (2,15). Au cœur du jardin, entre les quatre rives, l'image royale de l'homme, souvent soulignée[75], ne fait pas de doute. Certainement il est créé ou plus exactement placé sur la terre selon l'idéologie royale perse achéménide et plus largement mésopotamienne. Mais l'insistance sur l'idéologie royale perse tient au fait que l'homme se retrouve dans un « jardin », au « paradis ». Pour cette raison, les résonnances avec l'antagonisme bien / mal mais également avec le mensonge représenté par le serpent sont d'autant plus fortes. Effectivement, la suite du récit met en place une crise dans laquelle le serpent, tel les rois de mensonge combattus et vaincus par Darius, va en mentant à la femme, comme elle l'avouera (3,13), bouleverser l'ordre de la création et introduire un plus grand désordre qui n'est autre que la mort[76]. Effectivement en *Gn* 3,4, le serpent soutient à la femme qu'en mangeant du fruit, ils ne mourront pas. Devenant comme la divinité, ayant connaissance du bien et du mal (3,5.22), ils se voient privés de l'arbre de la vie qui ne leur était jusque-là pas interdit (2,16). Ils mourront donc comme

73. Selon leur choix, les hommes sont rétribués à leur mort, au pont du Rétributeur : les uns sont admis à la maison du Chant, les autres tombent dans la maison de la Tromperie. Les Daïvas seront vaincus et le Seigneur Sage triomphera dans un monde rénové resplendissant. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 145.

74. Noter ainsi la différence avec *Is* 45,7 (ובורא רע).

75. En dernier lieu, C. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mis pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Winona Lake 2015 ; D. Edelman, « City Gardens and Parks in Biblical Social Memory », in D. Edelman et E. Ben Zvi éds, *The City in Biblical Memory*, Winona Lake 2014, pp. 115-155 ; A. Van der Kooij, « The Story of Paradise and Mesopotamian Culture », in *Genesis, Isaiah, and Psalms : a Festschrift to Honour Professor John Emerton for his Eightieth Birthday*, SVT 135, Leiden 2010, pp. 1-22.

76. Sur la symbolique du serpent dans l'antiquité, son caractère divin, sa symbolique double (vie / mort ; vérité / mensonge ; bien / mal), et ses origines, voir récemment R.D. Miller, « Tracking the Dragon across the Ancient Near East », *ArOr* 82, 2014, pp. 225-245. J.H. Charlesworth a, pour sa part, repris cette question pour souligner la symbolique positive du serpent dans l'antiquité toujours en rapport avec le divin (jeunesse, fertilité, beauté, sexualité, sagesse, connaissance, vérité, santé, vie et immortalité. J.H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*, New Haven 2010 et plus particulièrement pp. 83-123. L'auteur s'oppose à l'interprétation du rôle mensonger du serpent en *Gn* 3 : selon lui, le serpent ne ment pas mais questionne, ce qui implique une vraie responsabilité humaine dans le drame subséquent (p. 323).

l'avait dit Yhwh Dieu (2,17). Aussi n'est-il pas étonnant de voir désormais que cet arbre est défendu par des Chérubins de feu : le feu ne représente-t-il pas dans son essence même la puissance divine, la lumière ?

Conclusion

Au terme de cette analyse comparative, il apparaît que l'argument créateur qui est l'argument principal d'une comparaison et d'un rapprochement entre l'idéologie du *Deutéro-Isaïe* et celle de la religion royale perse achéménide, s'il est vrai, s'accompagne également d'autres arguments tout aussi importants (la terre cosmique, la vérité de la parole, la place de l'homme), qui ne doivent cependant pas occulter l'originalité de la relecture prophétique. De plus, d'autres éléments de la religion royale perse achéménide mis en évidence, à savoir non seulement l'argument créateur, mais également la symbolique du jardin « paradis », celle du feu et l'importance du mensonge comme présence, non créé, place le récit de *Gn* 2–3 sous une influence plus directe sans être génétique, il est vrai. Et l'injonction présente dans l'inscription de Darius à Naqš-e Rostam – "Ô homme ! Que le commandement d'Ahuramazdā ne te semble pas mauvais ! Ne t'écarte pas du droit chemin ![77] – semble devenir soupir chez le narrateur biblique : Ô homme ! Pourquoi le commandement de Yhwh t'a-t-il semblé mauvais ? Pourquoi t'es-tu écarté du droit chemin ?"

77. Lecoq, *op. cit.* (n. 16), p. 219.

LE DÉCOR DES AUTELS À ENCENS DE LA PALESTINE PERSE

(Pls. I-II)

C. Arnould-Béhar*

Résumé : Cette contribution porte sur le décor des autels à encens, à partir de trois types de motifs : les motifs architecturaux, le palmier et les symboles astraux. Les axes principaux de l'étude concernent le sens des représentations, souvent d'inspiration cultuelle, et l'origine de ces décors qui apparaissent, tant sur le plan de l'iconographie que stylistique, profondément ancrés dans la culture locale.

Summary: This contribution deals with the decoration of the Palestinian incense altars. It focuses on three types of motifs: the architectural ones, the palm tree and the astral symbols, selected because of their importance in the art of Palestine before and after the Persian period, in an attempt to show the continuity in the use of the decorative repertoire. The study investigates the meaning of this imagery, showing that it was mainly cultually inspired. It also questions the sources of inspiration of the decoration, asserting that, from an iconographic but also from a stylistic point of view, it is deeply rooted in local culture.

Mots-clés : iconographie, symbolique, pilier, palmier, symboles astraux

Keywords: Iconography, symbolism, pillar, palm tree, astral symbols

Le corpus des petits autels à encens de forme cubique et possédant un décor incisé comprend plusieurs centaines d'exemplaires. Même si leur datation n'est pas toujours bien assurée et si certains sont plus anciens, remontant au Fer II, la majorité d'entre eux appartient à la période perse. Leurs provenances sont diverses : Judée, Samarie, provinces du nord, Philistie, Idumée et Transjordanie. Les principales études consacrées à leur iconographie sont celles d'E. Stern[1] et surtout celles très récentes

* Maître de conférences en Histoire de l'art antique, Institut Catholique, 21 rue d'Assas, 75270 Paris Cedex 6.
c.arnould-behar@icp.fr

1. Principalement dans *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 BC*., Jérusalem 1982, pp. 182-195.

de C. Frevel et K. Pyschny[2]. Elles portent principalement sur les décors figurés. Notre contribution est, elle, centrée sur quelques motifs qui nous semblent posséder une valeur symbolique et qui ont occupé une place importante dans le répertoire décoratif de la Palestine durant une longue période. Il s'agit des motifs architecturaux, du palmier, de l'étoile, du disque et des cercles concentriques. Ces motifs étant conservés dans les décors des périodes suivantes, permettent également de soulever la question d'une continuité, dans le domaine de l'iconographie, entre la période perse et les périodes hellénistique et hérodienne.

1. Les motifs architecturaux

L'autel de Tel Sera' (Tell esh Shari'a), dans l'ancienne Philistie, est décoré sur deux de ses faces d'une représentation quasi identique[3] (Pl. 1ab). Le décor est organisé en trois parties, la partie centrale montrant une représentation architecturale stylisée tandis que les parties latérales sont décorées de motifs géométriques disposés en trois registres.

Le motif central a été reconnu comme un chapiteau proto-éolien par les fouilleurs, E.D. Oren et E. Netzer[4], et cette identification a été acceptée. La représentation est unique sur ce type d'objet. Ce qui la distingue de celle du chapiteau proto-éolien est le fait que celui-ci est représenté sans support, reproduit un élément d'architecture réel dont l'une des caractéristiques est la présence d'une forme triangulaire au centre[5], ici absente. Elle appartient à une série de motifs mêlant l'image du pilier à celle du palmier stylisé. Le motif est plus proche de l'arbre dans certains cas, de l'élément architectural dans d'autres. Des sceaux des VIIIe et VIIe s. montrent, outre

2. « Perserzeitliche Räucherkästchen : Zu einer wenig beachteten Fundgattung im Kontext der These Ephraim Sterns », in C. Frevel, K. Pyschny et I. Cornelius éds, *A "Religious Revolution" in Yehûd ? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Fribourg 2014, pp. 111-220 ; « A Religious Revolution Devours its Children. The Iconography of the Persian Period Cuboid Incense Burners », in D. Edelmann, A. Fitzpatrick-McKinley et P. Guillaume éds, *Religion in the Achaemenid Persian Empire*, Tübingen 2016, ce dernier que nous n'avons pu consulter.

3. Le dessin de E. Stern (pl. 1b) laisse apparaître des traits obliques à la partie supérieure du registre central, qui ne sont pas visibles sur la photographie de cette même face. Les deux autres faces de l'objet ne sont pas décrites dans les publications.

4. E.D. Oren et E. Netzer, « Tel Sera' (Tell esh-Shari'a) », *IEJ* 24, 1974, pp. 264-266.

5. Qui reproduirait l'une des bases coupées des palmes constituant le stipe du palmier ou bien un bouton de lotus stylisé.

la représentation de chapiteaux proto-éoliens, ce type de motif composite[6].

La présence de stries ressemblant à des cannelures le rapproche des colonnes de la maquette de Tel el-Farah, conservée au Louvre et datée entre le Xe et le VIIIe s.[7]. Il n'existe pas de colonnes cannelées dans l'architecture de cette époque et il pourrait s'agir des fûts de colonnes fasciculées de l'architecture égyptienne ou, plus probablement, de la représentation de tiges végétales réunies. D'autres maquettes de terre cuite, de la période du Fer II, présentent deux piliers, certains ornés de volutes. L'annelet surmontant le fût, sur ces maquettes, correspond à l'élément horizontal qui apparaît sur notre objet. Ces deux piliers placés en avant de la façade ne font pas référence aux colonnes du temple de Salomon, comme cela a parfois été affirmé, mais reflètent l'architecture des temples de la région syro-palestinienne du Bronze et du Fer, dont certains possèdent un porche pourvu de deux piliers[8]. Étant dépourvus de tout rôle structurel, ces piliers possèdent une fonction symbolique en relation avec la porte qu'ils encadrent et donc avec la notion de passage et de limite de l'espace sacré.

La représentation d'un pilier isolé, telle qu'elle apparaît sur l'autel de Tel Sera', est, à notre connaissance, la plus ancienne dans l'art de la Palestine. Elle sera courante par la suite, particulièrement dans le décor des ossuaires et s'explique par sa fusion avec le thème de l'arbre sacré. Quant aux volutes, extrêmement répandues dans l'iconographie de l'ancien Orient, elles sont vues comme des symboles de fertilité et de régénération de la nature, comme tous les enroulements végétaux.

La partie surmontant l'annelet est difficile à rapprocher d'une forme existante. Présentant des incisions verticales dans sa partie inférieure, elle s'évase et adopte une forme de calice. Elle pourrait représenter une palmette non détaillée et très stylisée ou bien s'inspirer du chapiteau papyriforme ou lotiforme de l'architecture égyptienne[9]. Les seuls parallèles régionaux décorent des ossuaires de la période dite « du 2e temple », en particulier un exemplaire conservé à l'Albright Institute de Jérusalem

6. Par exemple N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jérusalem 1997 (édition révisée et complétée par B. Sass), n° 154 (sceau hébreu) et n° 1108 (sceau araméen). Nous remercions A. Lemaire d'avoir attiré notre attention sur ces documents.

7. On peut évoquer également des fragments de terre cuite retrouvés à Horvat Qitmit : I. Beit-Arieh et P. Beck, *Horvat Qitmit : an Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Tel Aviv 1995, n°s 203-205. Ils sont datés du VIe s. et supposés avoir appartenu à des maquettes.

8. Voir R. Kletter, I. Ziffer et W. Zwickel, *Yavneh II : The 'Temple Hill' Repository Pit*, Fribourg 2015, p. 75.

9. E.D. Oren et E. Netzer parlent de feuilles de lotus : *loc. cit.* (n. 4), p. 265.

(N° 75700). Ce qui diffère est l'absence de volutes, sur cet exemple, et la présence d'un élément triangulaire représentant une forme pyramidale ou conique au sommet. Des volutes sont présentes sur d'autres ossuaires, associées à des motifs architecturaux. Ces monuments surmontés d'un couronnement triangulaire sont généralement vus comme des *nefesh* mais il paraît pertinent, dans certains cas du moins, d'y voir des motifs composites regroupant des éléments de l'iconographie de l'arbre sacré et du pilier.

Sur l'autel de Tel Sera', la composition de l'image indique l'importance accordée au motif, qui est placé au centre et mis en valeur par les décors géométriques qui l'encadrent. Ce motif est destiné, à notre sens, à suggérer un type d'édifice à travers l'image de l'un de ses composants, le pilier, auquel est attachée la symbolique de l'arbre sacré. L'édifice représenté ne pouvant être que public, sa nature religieuse peut être envisagée.

Le chapiteau proto-éolien, proche de l'élément représenté sur notre autel et qui a également pour origine le palmier stylisé, est vu souvent comme un symbole du pouvoir royal. L'un des arguments avancés est sa présence sur des sceaux hébreux portant l'inscription « beth ha melekh ». Le lien entre le chapiteau à volutes et le pouvoir royal n'exclut pas son appartenance, en parallèle, au domaine cultuel[10]. À l'appui de cela peuvent être évoqués les chapiteaux ornant le temple du mont Garizim, à volutes et palmettes[11], et les couronnements à volutes sur les maquettes de sanctuaires du Fer II évoquées précédemment. Un témoignage plus tardif, du IIIe s. av. J.-C., peut aussi être cité, le décor d'une orthostate du sanctuaire d'Oumm el-Amed, en Phénicie, où la colonne à chapiteau proto-éolien apparaît dans une scène de culte.

Les deux éléments de forme approximativement carrée, ornés de lignes obliques entrecroisées et placés de part et d'autre du fût, ne trouvent pas d'équivalent. Étant donné que la perspective n'est pas utilisée, ce pourrait être une seule structure placée à l'arrière du pilier. Si nous acceptons l'idée d'une signification religieuse pour cette représentation et en nous

10. Voir l'étude de N. Franklin (« From Megiddo to Tamassos and Back : Putting the "Proto-Ionic Capital" in its Place », in I. Finkelstein et N. Na'aman, *The Fire Signals of Lachish : Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze age, Iron age, and Persian Period in honor of David Ussishkin*, Winona Lake 2011, pp. 129-140) qui conteste la fonction architecturale attribuée aux chapiteaux proto-éoliens et met en évidence leur rôle dans des contextes rituels.

11. Qui appartiennent à la phase perse du temple selon Y. Magen (« The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence », in O. Lipschits *et al.* éds, *Judah and the Judaeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, pp. 157-193, spéc. p.166 et fig. 8.

appuyant sur le parallèle tardif que constitue un ossuaire provenant du mont Scopus à Jérusalem, orné d'un autel incisé[12], nous pourrions faire l'hypothèse de la figuration d'un autel ou d'une table d'offrande. Sur l'ossuaire, l'autel est représenté par le même motif « réticulé » qui, de façon conventionnelle, désigne une structure massive. Un rapprochement peut aussi être fait avec les deux éléments de mobilier flanquant la *menorah* sur un graffite du quartier hérodien de Jérusalem, du Ier s. av. J.-C. et avec des représentations identifiées comme des autels sur deux graffites de Doura Europos[13].

Un pilier ou colonne orne peut-être un autel découvert à Horvat Hermesh[14], à moins qu'il ne s'agisse d'un faisceau de tiges. L'élément entre dans une composition difficile à lire dans laquelle est présente une étoile et un motif triangulaire qui pourrait représenter un bouton de lotus ou bien un élément de mobilier cultuel.

Dans quelques cas, c'est la forme de l'autel qui le rapproche d'un édifice. Les bandeaux en saillie sur les côtés et à la partie supérieure des quatre faces de l'autel de Beth Shean évoquent une façade avec des piliers et un linteau[15] (Pl. Ic). L'encadrement permet de mettre en valeur le motif placé dans la dépression centrale et qui, selon la description donnée, consiste en un animal sur trois faces et un palmier sur une autre[16]. Ce dispositif est déjà présent sur un support cultuel de Megiddo daté des XIe-Xe s., dont la face principale montre, au centre, l'image d'un palmier dans laquelle P. Beck a suggéré de reconnaître l'objet de culte à l'intérieur du sanctuaire[17]. D'autres supports cultuels du Fer II, reconnus comme des imitations de sanctuaires et appartenant au type du *naïskos*, présentent une même dépression centrale[18]. Un exemplaire trouvé dans le *Solar Shrine* de Lakish, dont la datation à l'époque perse est débattue,

12. L.Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jérusalem 1994, n° 41.

13. C. Allag, « *Graffiti* et corniches à Europos-Doura », in P. Leriche, G. Coqueugniot et S. de Pontbriand, *Europos Doura. Varia 1*, Beyrouth 2012, pp. 123-141, fig. 6a, 6b, 6c.

14. IAA, n° 2010-82.

15. Ainsi que le suggère M. Dayagi-Mendels, in R.M. Nagy *et al.* éds, *Sepphoris in Galilee, Crosscurrents of Culture*, Winona Lake 1996, p. 164.

16. *Ibid.*, p. 165.

17. « The Art of Palestine during the Iron Age II: Local Traditions and External Influences », in C. Uehlinger éd., *Images as Media : Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millenium BCE)*, Fribourg 2000, pp. 165-183, spéc. p. 170.

18. Pour la typologie des supports cultuels, voir la synthèse de R. Kletter, in R. Kletter, I. Ziffer et W. Zwickel, *Yavneh I : The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, Fribourg 2010, pp. 25-45.

présente des bandeaux rainurés qui encadrent, pour trois des quatre faces, une ouverture[19]. Dans ce cas comme dans celui de l'autel de Beth Shean, c'est l'objet tout entier qui se rapproche de l'image du sanctuaire. Considérant le lien entre la forme ou le décor d'un objet et sa fonction, courant dans l'Orient ancien, il paraît justifié de conjecturer une fonction cultuelle pour ces autels.

2. L'image du palmier

Le palmier apparaît comme un motif récurrent dans le décor des autels à encens de la Palestine d'époque perse. Il est présent dans l'iconographie du Levant depuis l'époque du Bronze. Sa symbolique de fertilité et de renouveau héritée de la Mésopotamie et de l'Égypte explique la place qu'il y occupe. Elle justifie aussi la faveur dont le palmier jouit dans l'art de la Palestine des périodes suivantes, particulièrement dans l'art funéraire.

C. Frevel et K. Pyschny rappellent la polyvalence de la symbolique des végétaux et la nécessité de prendre en compte l'ensemble du décor pour les interpréter de manière juste[20]. Un motif ne peut, en effet, être compris qu'en tenant compte de la place qu'il occupe dans une composition et des éléments de décor qui lui sont associés. Étant le motif principal, voire le seul, sur les faces de certains autels, il ne peut pas être vu comme un élément de paysage qui aurait formé le cadre d'une scène, ce que supposent C. Frevel et K. Pischny au sujet d'un autel de Tell Jemmeh et d'un autre provenant de Jordanie[21]. L'autel de Tell Jemmeh en question[22] présente, sur une face, une image tripartite composée de deux palmiers encadrant deux motifs superposés (Pl. IIa). Ces derniers ne peuvent avoir représenté une figure humaine, comme le pensent les deux auteurs, mais forment deux motifs distincts dont l'un pourrait être un symbole solaire[23]. Le second n'étant pas identifié, le sens de cette représentation ne peut être complètement compris. La présence du soleil et des palmiers qui l'encadrent en font, en tout cas, une composition qui n'est pas la simple reproduction d'un modèle connu mais une image au contenu symbolique fort.

19. O. Tufnell, *Lachish III. The Iron Age*, Londres 1953, p. 384.
20. Frevel-Pyschny, *op. cit.* (n. 2) 2014, p. 180.
21. *Ibid.*, p. 180.
22. J. Hassell, « A Re-examination of the Cuboid Incense-burning Altars from Flinders Petrie's Palestinian Excavations at Tell Jemmeh », *Levant* 37, 2005, pp. 133-162, cat. 22. Aucune photographie de cette face n'est disponible et l'on doit se reporter au dessin publié par W.M.F. Petrie (*Gerar*, Londres, 1928, pl. XL, 4).
23. Reconnu par J. Hassel, *loc. cit.*, p. 143.

Sur l'autel inscrit de Lakish, le palmier constitue le motif principal d'une face (Pl. IIb)[24]. Il est encadré de deux motifs inidentifiables, peut-être des figures animales très stylisées. L'image du palmier encadré d'animaux est extrêmement courante dans la région aux époques du Bronze et du Fer. Le palmier, dans ce cas, prend la place de l'arbre sacré. À la partie supérieure de l'image, une ligne en zigzag, qui se poursuit sur les autres faces, pourrait suggérer, selon O. Keel et C. Uehlinger, une façade de temple ou de palais[25]. Il ne faut peut-être y voir qu'une bande ornementale. Sur l'autel de Beth Shean, déjà évoqué, le palmier constitue le décor de l'une des faces où il est mis en valeur par le dispositif architectural. L'importance accordée à l'encadrement architectural indique que les motifs des différentes faces n'étaient pas associés dans une même scène. Représenté seul, sans être associé à une figure divine, à de l'eau ou à des animaux, le palmier est ici un symbole en lui-même. Il pourrait être l'image de la divinité ou en indiquer la présence.

On peut émettre l'hypothèse que, sur les trois autels évoqués, l'une des quatre faces ait porté une représentation à caractère religieux et ait constitué la face principale.

Sur les autels d'Ashdod et de Gézer (Pl. IIc), ce n'est pas un arbre qui est représenté mais des palmes sortant d'un vase. Elles sont chargées de deux régimes de dattes. On connaît dans l'art assyrien des représentations d'un vase de même forme bien que plus haut, désigné par les chercheurs sous le nom de vase-autel car mêlant le motif du vase et celui de l'autel, avec une grande palme et des régimes retombant de part et d'autre. La symbolique de régénération de cette image est très forte car, à celle de la palme s'ajoute celle du vase et des régimes de dattes liés à l'idée de reproduction. De plus, sur les autels en question, elle est renforcée par la présence de l'oiseau qui exprime également la fertilité et la fécondité. À la différence des représentations plus anciennes dans lesquelles les oiseaux sont placés de part et d'autre du palmier, l'image est ici celle d'un oiseau placé au-dessus des palmes. La simple superposition des deux motifs vise à son efficacité.

On notera qu'à l'inverse des périodes postérieures qui leur accordent une place importante, les motifs de la vigne et du raisin sont absents de l'iconographie des autels de la Palestine d'époque perse.

24. IAA n° 1936-1815.

25. O. Keel et C. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris 2001, pp. 369-371.

3. Les motifs de l'étoile, du disque solaire et des cercles concentriques

Les motifs astraux figurent à des emplacements et sous des formes très variées. On remarque que le croissant lunaire est absent de l'iconographie des autels. Le nombre de branches des étoiles est variable et pourrait ne pas avoir de sens précis. Une étoile inscrite dans un cercle orne un autel de Sepphoris[26] ainsi que l'autel de Horvat Hermesh déjà mentionné. L'étoile encerclée se rencontre au Levant déjà au milieu du Ier millénaire et figure sur plusieurs reliefs d'Ougarit. À l'autel de Tel Jemmeh déjà cité sur lequel un disque solaire est encadré de deux palmiers, s'ajoute un autre exemplaire orné d'un motif qualifié par J. Hassell d'inhabituel, composé d'étoiles inscrites les unes à l'intérieur des autres[27].

Plus nombreuses sont les représentations d'astres associés à des animaux. Sur un autel de Samarie, un soleil est incisé au-dessus de la figure d'un lion tandis qu'un disque sans rayons est placé sur son arrière-train (Pl. IId). Les animaux décorant les autres faces de cet autel en sont également pourvus mais aucun motif n'est placé au-dessus d'eux. Plusieurs autels de Lakish présentent cette association d'animaux et du disque solaire[28]. Sur un autel de Gézer orné sur une face d'un lion et d'une figure humaine (Pl. IIe), une étoile est représentée sur le flanc du lion et une autre au-dessus de lui. O. Keel et C. Uehlinger ont suggéré de reconnaître dans la scène figurée la lutte d'Héraclès contre le lion de Némée[29]. C. Frevel et K. Pyschny, bien que la jugeant plausible, soulèvent les difficultés liées à cette interprétation[30]. On notera qu'aucun attribut ne permet d'identifier Héraclès, tandis que la massue est présente sur d'autres documents, et que l'étoile n'est pas un élément habituel de l'iconographie de cette scène[31]. L'association d'un animal et d'une étoile ou d'un disque est fréquente dans l'iconographie de la Palestine, et plus généralement du Levant[32]. Les exemples de sceaux du Fer II ornés d'animaux accompagnés de représentations astrales sont nombreux. Pour l'époque perse, on peut citer des estampilles de jarres de Ramat Rahel ornées d'un lion et

26. IAA, n° 95-3884. Voir *EI* 29, 2009, fig. 5.
27. *Loc. cit.* (n. 22), cat. 17.
28. *Op. cit.* (n. 19), pl. 68/5-6 et pl. 69/8. À propos de ces représentations, C. Frevel et K. Pyschny notent la difficulté à distinguer l'étoile du soleil.
29. Keel-Uehlinger, *op. cit.* (n. 25), p. 371.
30. Frevel-Pyschny, *op. cit.* (n. 2), 2014, pp. 188-190.
31. Selon C. Frevel et K. Pyschny (*ibid.* p. 189), elle pourrait se rapporter à la constellation du Lion, mais ils constatent que les exemples régionaux manquent.
32. Elle est discutée par C. Frevel et K. Pyschny : *ibid.*, n. 159.

un disque solaire. L'image du lion et du soleil a été interprété par O. Keel et C. Uehlinger comme étant une évocation de Yahweh.[33]

Sur les autels étudiés, l'étoile et le disque solaire ne peuvent être vus comme de simples motifs décoratifs. Ils attestent qu'une symbolique astrale est bien présente. L'image du lion surmonté d'un soleil telle qu'elle apparaît sur l'autel de Samarie a été choisie intentionnellement parce que son contenu symbolique en était connu. L'absence du soleil sur les représentations d'autres animaux sur ce même autel en est l'indication. À l'époque hellénistique, l'étoile pourrait avoir en partie laissé la place à la rosette, omniprésente dans l'art hérodien tandis que l'étoile y est plus rare.

Le motif des cercles concentriques fait son apparition en Anatolie où il se diffuse dès le Bronze Ancien. Il décore, entre autres exemples, des statuettes de taureaux et de cerfs d'Alacahöyük (Musée des civilisations anatoliennes d'Ankara) qui constituaient des objets rituels avant d'être des offrandes funéraires. La valeur magique de ces cercles peut être supposée. En Israël, le motif est déjà présent sur des objets de la glyptique de Tell Keisan remontant au IIIe millénaire. Il fait peu de doute qu'il représente le disque solaire, ce que confirme la représentation très schématique d'un disque solaire ailé sous la forme de deux cercles concentriques sur un support cultuel de Taanach (« Lapp's stand »).

En tant qu'élément de décor des autels à encens, le motif des cercles concentriques rejoint ceux du disque et de l'étoile comme participant de la même symbolique solaire et astrale, sauf dans le cas où ils forment une bordure, comme sur un autel de Tell es-Saidiyeh, et peuvent avoir eu une simple valeur décorative. Leur prépondérance dans l'art funéraire de la période hérodienne permet de supposer que leur association au soleil n'a pas disparu, même si, à ce moment, le motif se rapproche d'autres comme celui de l'anneau ou de la patère.

À l'issue d'une étude qui reste très partielle, nous concluerons par quelques remarques.

La première, très générale, est celle d'un « conservatisme » dans le répertoire décoratif de ces autels qui montre l'utilisation d'un vieux fonds mésopotamien présent au Levant depuis une période reculée et, parallèlement, pas ou très peu d'inspiration de l'iconographie de la Perse achéménide ni de celle du monde grec. Cette remarque vaut également pour la facture. Le décor, dans tous les cas incisé et exécuté à main levée, est fruste : lignes au tracé irrégulier, formes schématisées, absence de respect

33. Keel-Uehlinger, *op. cit.* (n. 25), p. 394.

des proportions… Cette exécution, de même que l'absence de symétrie, de recherche d'illusionnisme et de naturalisme, sont la marque d'un art local qui ne révèle aucune influence grecque.

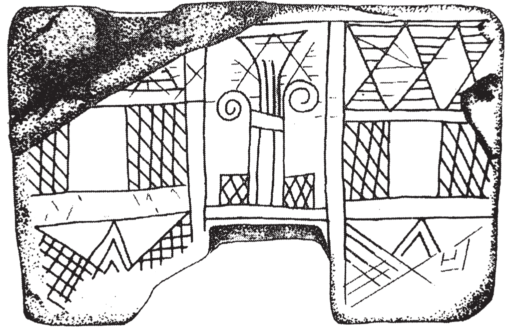
Les motifs étudiés ont permis de constater la grande variété de leur traitement. Loin de leur simple répétition, les thèmes sont interprétés avec une certaine créativité menant à l'élaboration d'images nouvelles telles que celles qui décorent l'autel de Tel Sera'.

Une dernière remarque, liée à la première, concerne l'absence sur ces autels de motifs bien présents sur d'autres types de supports de la Palestine d'époque perse. Il s'agit, d'une part, des motifs égyptiens tels qu'*uraeus*, disque ailé, lotus ou papyrus, d'autre part du sphinx et du griffon, très présents sur les sceaux et bulles du Wadi Daliyeh ainsi que dans le monnayage de la Judée et de la Samarie d'époque perse. L'explication réside probablement dans le contexte de fabrication et d'utilisation de ces objets, un contexte officiel, lié à l'élite, tandis que les autels ont une destination privée et populaire.

Pl. I



a

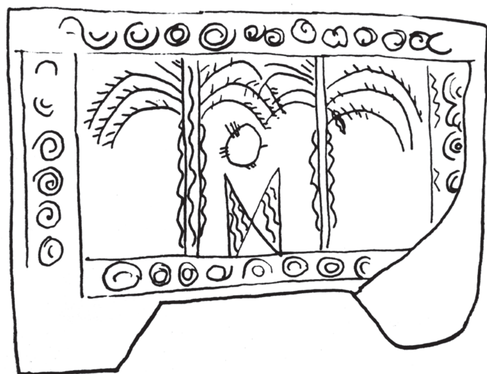


b

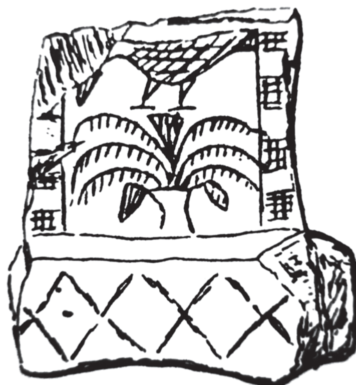


c

Pl. II



a



c



b



d



e

UNITÉ ET DIVERSITÉ DANS LE MONDE PHÉNICIEN D'ORIENT ET D'OCCIDENT : QUELQUES REMARQUES

S.F. BONDÌ*

Résumé : Cette étude se propose d'examiner la question des éléments d'unité et de diversité à l'intérieur du monde phénicien d'Orient d'un côté et d'analyser les aspects concernant la continuité et la différentiation présents dans les diverses régions de l'expansion phénicienne en Méditerranée de l'autre. Quant à la culture des Phéniciens de l'Ouest, nous mettrons en évidence d'importantes caractéristiques en matière de diversification d'une région à l'autre (Malte, Sicile, Sardaigne, Afrique du Nord et Péninsule Ibérique), dues en grande partie à l'action des civilisations d'adstrat et de substrat à laquelle les Phéniciens durent faire face durant le processus de leur expansion coloniale.

Summary: This paper is intended to underline, on the one hand, the concepts of unity and differentiation within the eastern Phoenician world and, on the other hand, to highlight some aspects of continuity and innovation showed, with respect to the motherland, by the regions affected by the Phoenician expansion in the Mediterranean. As for the latter, then, the study will aim to mark the strong characters of diversification in the various regions, largely due to the action of both substrates and adstrates with which the Phoenicians of the diaspora interacted.

Mots-clés : Phéniciens, Puniques, unité, diversité, continuité

Keywords: Phoenicians, Punics, unity, differentiation, continuity

L'analyse des éléments d'unité et de diversité à l'intérieur des expressions culturelles d'une communauté implique nécessairement une claire définition de l'identité de la culture que l'on va examiner[1]. Or, en ce qui concerne la civilisation phénicienne d'Orient (voire du Proche-Orient) et

* Professeur honoraire de l'Université de Viterbe, Via Alessandro Algardi 8, 00152 Rome, Italie.
sanbond@tin.it

1. Sur les thèmes de l'identité et des rapports interculturels, cf. tout récemment G. Garbati et T. Pedrazzi eds, *Transformations and Crisis in the Mediterranean. Identity and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE. Proceedings of the international Conference held in Rome, Cnr, May 8-9 2013*, Roma 2015.

d'Occident (voire dans le réseau des colonies créées dans la Méditerranée centre-occidentale), le problème de la manière dont les Phéniciens percevaient et construisaient leur propre identité est bien loin d'être résolu. C'est la raison pour laquelle, dernièrement, le but de nombreuses études a été de préciser tel ou tel aspect de cette question. Et les résultats ont été fort différents. Certains chercheurs ont même nié l'existence d'une véritable identité phénicienne, qui à leur avis peut être considérée comme une sorte d'invention de l'historiographie moderne. Ainsi, au cours du dernier demi-siècle, la « question phénicienne », pour reprendre le titre d'un article de S. Moscati[2] qui a en quelque sorte marqué le début des études modernes sur ce peuple, est restée au centre de l'attention, tout en suscitant très souvent des opinions totalement divergentes.

L'unité culturelle phénicienne, postulée par S. Moscati il y a cinquante ans sur la base de l'homogénéité de la langue, de la religion, du système politique et de caractéristiques communes dans l'artisanat[3], a été contredite, ces dernières années, par N. Vella[4] par exemple, qui rappelle une formule des années quatre-vingts du siècle dernier selon laquelle S. Moscati aurait inventé les Phéniciens alors que G. Agnelli les aurait produits à l'occasion de la grande exposition vénitienne du Palazzo Grassi[5]. À son avis, à l'instar de C. Perrot-Chipiez, qui avait inventé le concept d'art phénicien, la même opération aurait été faite par S. Moscati sur le plan de la civilisation tout court[6]. Pour P. van Dommelen également, la civilisation phénicienne comme expression identitaire serait une construction moderne, encouragée (par exemple en Sardaigne) par plusieurs éléments de culture populaire et soutenue par des positions politiques[7].

Pour le Proche-Orient plus particulièrement, l'idée d'une spécificité et d'une culture autonome que l'on pourrait définir comme phénicienne a été maintes fois rejetée. Ainsi, à propos du rapport dialectique entre unité et diversité, il faut rappeler que le monde phénicien a été considéré comme une partie d'un système culturel plus large, tout en rappelant que les Phéniciens eux-mêmes estimaient très probablement faire partie de

2. S. Moscati, « La questione fenicia », *RANL*, ser. 8, 18, 1963, pp. 483-506.

3. Du même auteur cf. aussi *Nuovi studi sull'identità fenicia*, Roma 1993.

4. N.C. Vella, « The Invention of the Phoenicians: on Object, Definition, Decontextualization and Display », in J. Crawley Quinn et N.C. Vella eds, *The Punic Mediterranean. Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge 2014, pp. 24-41.

5. *Ibid.*, p. 25.

6. *Ibid.*, p. 30.

7. P. van Dommelen, « Punic Identities and Modern Perceptions in the Western Mediterranean », *ibid.*, pp. 42-57.

l'univers des soi-disant « Cananéens », terme qui peut très bien s'appliquer à l'ensemble des habitants de la région syro-palestinienne et qui, comme en témoigne Saint Augustin, était encore employé à son époque pour désigner les habitants de tradition punique d'Afrique du nord. P. Bernardini[8] a analysé la définition de *Phoinikes* que l'on trouve dans les sources littéraires classiques, en démontrant qu'elle se réfère à une réalité complexe accompagnant les premières navigations des peuples de la Méditerranée orientale en Occident et qui comprend, outre nos Phéniciens, les Araméens, les Eubéens, les Philistins, etc.

D'autre part, il a été remarqué, avec raison, que les Phéniciens se référaient fréquemment à une réalité tout à fait urbaine pour s'identifier, en employant dans ce sens les autoethnonymes de sidoniens, giblites, arwadites etc. Il est évident que, dans ces définitions, ce qui prévaut est la reconnaissance d'une fragmentation qui, au fil des nombreux siècles de l'histoire phénicienne, n'a jamais vraiment été annulée[9]. En voulant raisonner sur l'unité et la diversité, ce dernier aspect est fort important, comme le démontrent les attitudes de différentes cités à l'occasion de conflits contre les puissances impériales, d'abord l'Assyrie et puis la Perse[10]. J. Elayi l'a montré, en effet, à propos d'Arwad[11] et, plus en général, dans les conclusions de son « Histoire de la Phénicie »[12]. En résumé, il est pour ma part possible de considérer très favorablement la position de T. Pedrazzi, selon laquelle le terme « phéniciens », vu de l'intérieur du monde des cités de la côte libanaise, n'a point de valeur substantielle[13].

Mais, pour en revenir aux positions de l'historiographie moderne, il nous faut admettre que les chercheurs de nos jours ont décrit la réalité phénicienne d'Orient comme bien plus compacte – si l'on peut ainsi dire – que celle de l'Occident méditerranéen phénicien et punique. Pour cette raison, j'ai parlé dans une étude récente d'une phénicité et de plusieurs punicités en me basant sur les opinions soutenues par de nombreux

8. P. Bernardini, « I *Phoinikes* verso Occidente : una riflessione », *RSF* 28, 2000, pp. 13-33.

9. Cf. dans ce sens J. Elayi, *Histoire de la Phénicie*, Paris 2013, pp. 14-15.

10. Par exemple la position différente de Tyr et de Sidon à l'époque d'Asarhaddon, ou la rébellion isolée d'Arwad sous Assurbanipal et également de Tyr contre le même souverain assyrien. Au IV[e] siècle, le lien étroit de Sidon avec l'administration perse est bien connu, mais il n'est pas partagé par les autres cités phéniciennes lors de la conquête d'Alexandre le Grand. Sur tous ces épisodes, cf. *ibid.*, *passim.*

11. J. Elayi et A.G. Elayi, *Arwad, cité phénicienne du nord*, Pendé 2015.

12. Elayi, *op. cit.* (n. 9), particulièrement pp. 306-309.

13. T. Pedrazzi, « Fingere l'identità fenicia : confini e cultura materiale in Oriente », *RSF* 40, 2012, pp. 137-158 : à son avis "in un'ottica prettamente *interna* … bisogna concludere che il termine Fenici … non ha alcun valore sostanziale" (p. 146).

spécialistes[14]. Cela dit, il faut accorder plus d'importance aux éléments de « particularisme » présents dans l'Orient phénicien. À ce sujet, citons les réflexions de P. Xella qui voit dans le domaine religieux, dans les différences linguistiques et dans la fragmentation politique, les aspects les plus évidents de ce « particularisme ». En outre, la remarque de cet auteur à propos d'un manque de conscience, de la part des cités phéniciennes, de constituer une nation – dans le sens que ce mot a aujourd'hui[15] – me semble extrêmement correcte.

Or, le thème de l'unité et de la diversité dans le monde phénicien d'Occident est à tous les égards plus complexe. En effet, le problème doit être considéré aussi bien du point de vue de la continuité et de l'innovation par rapport à la mère patrie que du point de vue des caractères qui diversifient les expressions culturelles des régions touchées par l'expansion coloniale. Mais il faut préciser que cette question révèle des aspects très différents selon les diverses phases du processus d'expansion et d'établissement des Phéniciens dans la partie centre-occidentale de la Méditerranée.

Pendant la période initiale de la soi-disant « colonisation historique », c'est-à-dire entre la fin du IXe et la moitié du VIe siècle environ, le monde colonial phénicien présente d'importants aspects d'homogénéité intérieure et maints éléments de continuité par rapport à la Phénicie d'Orient. À ce propos, nous pouvons citer les exemples du répertoire des formes céramiques, de la structure de la langue (qui plus tard adoptera des caractères innovants, surtout à Carthage) ou bien de certains aspects de la production artisanale : statuaire en bronze, cippes-stèles, amulettes et scarabées et, à un niveau plus modeste, figurines en terre cuite. De plus, il nous faut admettre qu'en ce qui concerne les iconographies, on ne connaît aucune « création », pour ainsi dire, du monde phénicien d'Occident : les ivoires ou les bijoux qu'on y retrouve, par exemple, restent fidèles aux caractères de la documentation orientale.

Il existe, en tout cas, quelques connotations de type plus local, comme certaines caractéristiques du dialecte phénicien de Chypre ou, en ce qui concerne les rituels funéraires, la préférence accordée par Carthage à l'inhumation, tandis que dans le reste des colonies occidentales

14. S.F. Bondì, « Phoenicity, Punicities », in Crawley Quinn - Vella eds, *op. cit.* (n. 6), pp. 58-68.

15. P. Xella, « I Fenici e gli "altri" : dinamiche di identità culturale », in M. Congiu *et al.* eds, *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Caltanissetta 2008, pp. 69-79 et spéc. 71 ; *id.*, « Origini e identità. Riflessioni sul caso dei Fenici », *MEFRA* 126/2, 2014, pp. 2-13.

l'incinération s'impose très largement. Enfin, pour ce qui est de la vie religieuse, il nous faut rappeler la présence dans certaines régions de la Méditerranée centrale de la typologie spécifique de sanctuaires dits *tophets*, consacrés à Baal Hammon (et seulement plus tard à Tanit), que l'on trouve en Afrique du Nord, en Sicile et en Sardaigne, mais absents dans la Péninsule Ibérique et pour lesquels, pour le moment, l'Orient méditerranéen n'offre aucune documentation archéologique[16].

D'une façon plus générale, nous pouvons donc affirmer que dans les régions de la colonisation méditerranéenne les aspects de la diversité et de l'innovation sont probablement la conséquence d'une sorte d'accentuation d'éléments culturels locaux ou bien de la diversité de l'origine géographique des colonisateurs. Ceci est attesté par la présence, par exemple, d'un dieu comme *Pumay*, d'identité chypriote évidente, en Sardaigne, ou bien par les caractéristiques, chypriotes également, de certains masques ou figurines, ou encore, par le rôle de divinités telles que Melqart et Baal Hammon à Cadiz et à Carthage[17]. D'autres particularités, cette fois très importantes, dépendent du type d'organisation politique et sociale : nous devons notamment relever, en Occident, l'absence de l'institution monarchique dès le début de l'expansion coloniale.

Mais les différences avec l'Orient phénicien et les caractérisations régionales sont surtout les conséquences du conditionnement exercé par les cultures locales avec lesquelles les Phéniciens d'Occident se mesurent. Au niveau institutionnel, elles sont l'un des résultats de la nouvelle organisation politique qui, sous la suprématie de Carthage, s'impose depuis la moitié du VIe siècle av. J.-C. I. Oggiano, en effet, a mis en évidence le fait que les connotations régionales peuvent s'affirmer d'une façon décisive, lorsque les établissements occidentaux commencent à se dégager des cités de la Phénicie du point de vue politique et économique, surtout dans les classes sociales les plus humbles et les moins cultivées[18].

16. *Id.*, « Il *tophet*. Un'interpretazione generale », in S. Angiolillo, M. Giuman et C. Pilo eds, *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana. Atti del Convegno Internazionale di Studi "Il sacro e il profano", Cagliari, Cittadella dei Musei 5-7 maggio 2011*, Roma 2012, pp. 1-17. L'auteur soutient la possibilité de la présence de tophets en Orient sur la base d'une série de témoignages littéraires. Sur le tophet, cf. tout récemment P. Xella ed., *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Verona 2014 (= *SEL* 29-30, 2013).

17. Cf. G. Garbati, « Tyre, the Homeland : Carthage and Cadiz under the Gods' Eyes », in Garbati - Pedrazzi eds, *op. cit.* (n. 1), pp. 197-208.

18. I. Oggiano, « La Fenicia in età persiana e il mondo "coloniale" », in I. Oggiano et T. Pedrazzi, *La Fenicia in età persiana. Un ponte tra il mondo iranico e il Mediterraneo*, Roma 2013, p. 85.

Et justement, grâce au nouveau rôle que Carthage assume dans le réseau colonial, les sources littéraires classiques commencent à considérer la Phénicie d'un côté et les établissements phéniciens de la Méditerranée centre-occidentale de l'autre, comme deux mondes différents. Cette nouvelle situation est marquée par une série d'éléments très révélateurs : du point de vue institutionnel l'absence de royauté en Occident ; en ce qui concerne la religion, le rôle prééminent acquis par la plus importante déesse carthaginoise, c'est-à-dire Tanit, bien moins populaire en Phénicie ; enfin, au niveau de l'organisation politique, la coordination entre les diverses régions dominées par l'hégémonie de Carthage.

Ce dernier point a été décisif quant à l'image que le monde punique a donnée aux observateurs grecs et romains qui se sont occupés des Phéniciens d'Occident, un monde qui leur paraissait entièrement séparé de la mère-patrie orientale et engagé dans un contexte politique et militaire duquel la Phénicie d'Orient était totalement absente. Hérodote, par exemple, est un représentant précieux de cette attitude des sources littéraires classiques[19]. En outre, il faut attribuer au rôle de Carthage l'affirmation, dans les autres régions de l'Occident phénicien, de plusieurs aspects découlant aussi bien de la culture matérielle que de l'activité économique et commerciale. Nous pouvons, dans ce sens, rappeler d'un côté la diffusion des œufs d'autruche, de l'artisanat des rasoirs en bronze décorés, des typologies de masques grimaçants, et de l'autre une modification considérable des routes commerciales, ce qui produisit l'effondrement des relations entre la Sardaigne et l'Étrurie et, vers l'Orient, l'affaiblissement du rôle de Malte, à la suite de l'importance réduite de la grande route méditerranéenne entre la Phénicie et l'Occident punique.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, la complexité du réseau des fondations phéniciennes d'Occident provient surtout de considérables caractéristiques d'autonomie et d'originalité que chacune des régions coloniales montre par rapport aux autres. Ce phénomène dépend, en très grande partie, des relations que les Phéniciens nouent avec les populations indigènes ou bien avec d'autres réalités ethniques présentes dans les territoires se trouvant à proximité de leurs établissements, telles que les cités grecques en Sicile.

Il n'est pas possible d'examiner ici dans le détail les divers éléments que l'on pourrait apporter pour illustrer ce tableau. Nous nous limiterons donc à indiquer, région par région, les facteurs qui caractérisent le mieux

19. Cf. S.F. Bondì, « I Fenici in Erodoto », in G. Nenci et O. Reverdin eds, *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, pp. 255-286.

ce phénomène. Pour commencer, prenons l'exemple de Malte[20] : la culture phénicienne de l'archipel semble fortement influencée par le poids de la tradition préhistorique locale, comme en témoignent certains aspects de la production en céramique, ou le choix des lieux d'établissement (les mêmes que la population indigène occupe à l'intérieur de l'île), et enfin, certains éléments très importants concernant l'organisation et la structure des lieux sacrés (comme le révèlent surtout le grand sanctuaire d'Astarté à Malte et celui, d'époque punique, fondé sur le site de Ras il-Wardija à Gozo). C'est justement cette dimension « insulaire » qui empêche les Puniques de Malte d'accueillir une série d'éléments typiques de la culture carthaginoise – qui sont assimilés, au contraire, dans le reste du monde punique – et qui produit par ailleurs l'aspect « archaïsant » de quelques terres cuites retrouvées sur le site de San Paolo Milqi[21].

En Sicile, les caractéristiques originales de l'expérience phénicienne et punique, qui la différencient de celles d'autres régions méditerranéennes, sont surtout les formes du rapport avec le territoire et les relations avec la grande civilisation locale des Élymes d'une part et avec les cités grecques de l'île de l'autre. Thucydide (VI, 2, 6) affirme que l'alliance avec les Élymes[22] constitua l'un des facteurs les plus importants dans le processus de consolidation de la présence phénicienne en Sicile. Toutefois, il est sans doute plus vraisemblable que cette situation n'ait concerné que le VI[e] siècle et la période suivante, jusqu'à la conquête romaine de l'île. Quoi qu'il en soit, l'accord entre Phéniciens de Sicile et Élymes repose initialement sur une puissance militaire majeure de cette population qui peut, après la défaite d'Himère, durant la longue période d'absence militaire carthaginoise en Sicile (480-410), s'approcher du territoire de Motyé, en empêchant cette cité phénicienne de contrôler la *chora* environnante. C'est seulement à la fin du V[e] siècle que Carthage est en mesure, d'une part d'imposer son hégémonie aux Élymes de Ségeste, Entelle et Éryx et, d'autre part, tout au long du IV[e] siècle, d'organiser une véritable province sicilienne, que les sources littéraires

20. Sur les expressions culturelles de la présence phénicienne et punique à Malte cf. A. Ciasca, « Insediamenti e cultura dei Fenici a Malta », in H.G. Niemeyer ed., *Phönizier im Westen*, Mainz am Rhein 1982, pp. 133-151 ; P. Vidal González, *La isla de Malta en época fenicia y púnica*, Oxford 1996.

21. Cf. A. Ciasca, « Ricerche puniche a Malta », in F. Barreca *et al.*, *Ricerche puniche nel Mediterraneo centrale*, Roma 1970, p. 106.

22. Pour les rapports entre la Sicile phénicienne et punique et les Élymes, cf. S. De Vido, *Gli Elimi. Storie di contatti e rappresentazioni*, Pisa 1997 ; S.F. Bondì, « Cartagine e gli Elimi », in P. Donati Giacomini et M.L. Uberti eds, *Fra Cartagine e Roma II*, Faenza 2003, pp. 41-56.

classiques connaissent comme *éparchie* punique de l'île, et qui s'étend sur environ un tiers du territoire insulaire[23].

Au cours de la longue période de présence punique en Sicile, de fréquents contrastes avec la grécité sicéliote ont eu lieu. Cela dit, les relations culturelles avec le monde hellénique de l'île n'ont jamais cessé. C'est précisément ce rapport qui peut, en effet, représenter la caractéristique la plus importante de la punicité sicilienne, et qui a permis de parler d'une véritable osmose entre les deux parties de la région.

En ce qui concerne l'apport grec à la civilisation punique de Sicile, abstraction faite, naturellement, de l'énorme quantité d'importations de produits artisanaux (plus particulièrement de céramique), il suffira de rappeler, pour la religion, la diffusion du culte de Déméter et de Koré (qui précède son introduction à Carthage), l'intégration de Motyé parmi les centres spécialisés dans la production de petits autels en terre cuite (une typologie typiquement grecque à l'origine[24]), et surtout l'influence hellénique sur l'architecture sacrée, comme le montrent les deux sanctuaires dits « de la porte Nord » à Motyé[25]. Il s'agit, dans tous ces cas, de phénomènes exclusifs de la Sicile punique, qui la marquent d'une véritable autonomie culturelle par rapport aux autres régions de l'expansion phénicienne en Méditerranée.

Quant à la Sardaigne, bien que l'île soit la seule région d'outremer soumise, en substance, aux formes de l'administration carthaginoise, elle présente des aspects très particuliers aussi bien en ce qui concerne la gestion des territoires, qu'en ce qui concerne la religion. En effet, dès les premières phases de la colonisation, les Phéniciens manifestent une forte capacité de pénétration à l'intérieur de l'île, surtout dans le sud-ouest insulaire, ce qui donne lieu très souvent à des phénomènes de véritable cohabitation entre Phéniciens et indigènes. Ce phénomène sera plus tard accentué par la politique d'exploitation des ressources minières et agricoles menée par Carthage. Cette politique tend surtout à favoriser la culture extensive des céréales, ce qui comporte la création de grandes propriétés foncières, contrairement à ce qui se passe en Afrique du Nord.

23. *Id.*, « Per una riconsiderazione della politica di Cartagine in Italia nel IV secolo a.C. », in A. Lemaire ed., *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, Paris 2014, pp. 419-427.

24. H. van der Meijden, *Terrakotta-Arulae aus Siziliens und Unteritalien*, Amsterdam 1993.

25. B.S.J. Isserlin, « The North Gate Excavations », in B.S.J. Isserlin et J. du Plat Taylor, *Motya. A Phoenician and Carthaginian City in Siciliy*, Leiden 1974, pp. 69-80 ; A. Ciasca, « Mozia. Note sull'architettura religiosa », in Φιλίας χάριν. *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, II, Roma 1980, pp. 504-513.

Au niveau de la religion, la présence de cultes locaux, qui se nourrissent également de traditions locales, voire nuragiques, ou bien d'apports d'origine italique[26] apparaît comme élément typique de la punicité de la Sardaigne. Mais surtout, la *pietas* des gens puniques de Sardaigne est caractérisée par la conception d'une divinité régionale, à savoir le dieu Sid, dont le lieu sacré le plus important est le sanctuaire d'Antas, dans la région de l'Iglesiente. Cette divinité ayant été accueillie favorablement, pour certaines de ses caractéristiques, par la population d'origine nuragique, il est évident qu'il s'agit aussi d'une opération aux fortes implications politiques, destinée à inclure l'élite nuragique dans le système carthaginois.

En passant à la région ibérique, la période initiale de la présence phénicienne est caractérisée d'un côté par d'étroites relations avec le monde tartessien, surtout aux alentours du fleuve Guadalquivir et près de Huelva, de l'autre par la fondation d'une série d'établissements coloniaux sur presque toute la côte méridionale de la Péninsule[27]. Durant la période de l'hégémonie carthaginoise, après la fin du VIe siècle, l'organisation de la présence punique se base sur la concentration de la population dans un nombre limité de grands établissements urbains (notamment Cadix, Malaga, Villaricos), ce qui change d'une façon radicale la politique d'installation territoriale précédente et donne à cette région un caractère que l'on ne retrouve pas dans le reste du monde punique.

Au nord-est et non loin de la Péninsule Ibérique, dans l'archipel des Baléares, Ibiza fut un véritable point de repère pour ce qui est de la présence des Phéniciens en Méditerranée occidentale (probablement dans le but de contrôler les routes vers la Gaule). Leur colonisation eut lieu plutôt tard par rapport au reste de la région, vers la moitié du VIIe siècle av. J.-C. et elle présenta plusieurs aspects très originaux. En premier lieu, la période punique fut le berceau d'un véritable foisonnement de colonisateurs puniques. Ils trouvèrent l'intérieur de l'île presque dépourvu de présences indigènes[28] et cela favorisa la création d'une classe de propriétaires fonciers assez riches qui pouvaient compter sur des domaines de dimensions plutôt grandes, dont les produits constituaient une grande partie des

26. Cf. G. Minunno, « Considerazioni sul culto ad Antas », *EVO* 28, 2005, pp. 269-285.

27. Un tableau général de la présence phénicienne et punique dans la Péninsule ibérique a été brossé par M. Botto, « La Penisola Iberica », in S.F. Bondì *et al.*, *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Roma 2009, pp. 234-291.

28. C. Gomez Bellard, « Colonos sin indígenas : el campo ibicenco en época fenicio-púnica », in *id.* ed., *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricoltura fenicio-púnica en el Mediterráneo*, Valencia 2003, pp. 219-235.

exportations transportées vers le reste du monde punique. En deuxième lieu, la grande importance d'Ibiza dans le monde dominé par Carthage eut pour conséquence de rendre l'île, du point de vue architectural et artisanal, très proche de la métropole africaine. En troisième lieu enfin, Ibiza produisit une coroplastie très particulière, dans laquelle on trouve, dans les modèles des figurines et surtout dans la bijouterie surabondante, des aspects tout à fait originaux, dus en partie à l'influence grecque et en partie à quelques apports de tradition locale.

L'analyse de l'Afrique du Nord est naturellement plus complexe aussi bien si l'on songe à l'ampleur du cadre géographique de référence, que si l'on pense que la « punicité », pour ainsi dire, naît justement dans cette région. Or, des éléments très caractéristiques se diffusent précisément à partir de cette région, se répandant souvent en dehors des sites d'origine. Il est important de constater que, sur le plan de la gestion territoriale, l'expérience carthaginoise en Afrique du Nord apparaît manifestement plus incisive, à travers des formes d'organisation territoriale bien agencées, comme l'ont montré récemment les recherches de S. Crouzet[29] et de L.-I. Manfredi[30]. La subdivision en districts, les différentes formes administratives appliquées dans les diverses parties du territoire nord-africain ou encore le régime diversifié des terrains, avec l'État qui s'en réserve la propriété en de vastes aires intérieures, en sont les indicateurs les plus significatifs.

Suite à cette présentation, certainement incomplète ou probablement trop générale, il me semble nécessaire de remarquer quelques aspects essentiels et de poser quelques questions conclusives. Tout d'abord, malgré les différences que nous venons de souligner, il nous faut signaler que, chez les Phéniciens d'Occident, la conscience d'avoir en commun un patrimoine culturel découlant d'origines orientales communes, se nourrissant d'une langue unique, et célébrant des divinités communes d'une part et qui se base sur une structure administrative et politique largement partagée d'autre part, reste très forte.

En revanche, d'autres aspects marquent la conscience d'une identité plus particulière, qui est ou civique ou régionale. Il nous faut rappeler à ce propos les différents pantheons des cités de la Phénicie, ou la présence, déjà citée, de Sid, divinité « nationale » typique de la Sardaigne punique. Enfin, à un niveau différent, mentionnons également l'importance assignée

29. S. Crouzet, « Les statuts civiques dans l'Afrique punique. De l'historiographie moderne à l'historiographie antique », *MEFRA* 115, 2003, pp. 655-703.

30. L.-I. Manfredi, *La politica amministrativa di Cartagine in Africa*, Roma 2003.

à Motyé dans les dites « tombes des fondateurs » à l'intérieur de la nécropole archaïque de l'île[31], ou bien l'existence d'une véritable mythographie de la colonisation, destinée à exalter certaines régions et certaines figures mythiques de l'expansion en Occident[32].

En dernière instance, ce qui émerge avec une vigueur toujours plus grande à travers le progrès des études et des connaissances est la multiplicité de facettes chronologiques et culturelles d'un monde qui peut bien difficilement être encore considéré comme homogène et dépourvu de solutions de continuité au fil des siècles de son histoire.

31. V. Tusa, « La necropoli arcaica e adiacenze. I. Lo scavo del 1970 », in A. Ciasca *et al.*, *Mozia-VII*, Roma 1972, pp. 34-55.

32. S.F. Bondì, « Osservazioni sulle fonti classiche per la colonizzazione della Sardegna », in *Saggi fenici-I*, Roma 1975, pp. 49-66 ; L. Breglia Pulci Doria, « La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche », in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Napoli 1981, pp. 61-95.

VERS UNE PLUS GRANDE DIVERSITÉ DANS LE MONNAYAGE DES CITÉS-ROYAUMES DE CHYPRE ?[1]

(Pl. III)

A. Destrooper-Georgiades*

Résumé : Les caractéristiques des monnayages de chacun des royaumes chypriotes au 5e et au 4e siècle, en particulier leurs similitudes et leurs différences, sont examinées : les métaux utilisés, les étalons monétaires suivis, les types monétaires, les langues et les écritures des légendes sur les monnaies, de même que la circulation des pièces. Les nouvelles données indiquent clairement qu'après une situation monétaire apparemment chaotique et confuse, au début du 4e siècle, une plus grande unité dans les pratiques monétaires se profile depuis 350-340, sans doute suscitée plutôt par le contexte culturel à Chypre et dans toute la Méditerranée orientale que par les conditions politiques, militaires, économiques ou commerciales spécifiques.

Summary: The similarities and the differences in the coinage in each of the Cypriot mints during the 5th and the 4th centuries are examined : the metals used for the coins, their weight standards, the coin types, the languages and the scripts used on the coins, as well as the circulation of the coins. New data clearly shows that after an apparently confused and varied situation among the Cypriot mints in the beginning of the 4th century, a clear tendency to unity emerges in about 350-340 BC. This seems to have been incited not so much by specific political, military, economic or commercial events but rather by a broad cultural context not only in Cyprus but in the whole eastern Mediterranean.

Mots-clés : Timarchos, roi de Paphos, étalons monétaires, alliances

Keywords: Timarchos, king of Paphos, weight standards, alliances

* Chercheur EFA, 6 rue Didotou, 10680 Athènes, Grèce; Spetson 20/51, 1082 Nicosie, Chypre. destrooperanne@gmail.com

1. Mes très sincères remerciements à B. Detournay qui a bien voulu relire le texte avec beaucoup d'attention ; je tiens aussi à remercier A. Athanasiou qui a assuré le montage des photos. Abréviations : *BMC Cyprus* : G.F. Hill, *BMC Cyprus, A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Cyprus*, Londres 1904 ; *Traité* : E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, 2ème partie. Description historique. Tome 1 comprenant des monnaies grecques depuis les origines jusqu'aux guerres médiques, Paris 1907 ; Tome 2 comprenant des monnaies grecques de l'Empire des Perses achéménides, de l'Orient sémitique et de l'Asie Mineure aux Ve et IVe siècles avant J.-C., Paris 1910 ; P & A : E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale : Les Perses Achéménides, les satrapes et les dynastes tributaires de leur empire : Cypre et la Phénicie*, Paris 1893.

Introduction

En 1991 déjà, lors du deuxième Colloque international de Transeuphratène, j'avais souligné la grande diversité du monnayage chypriote dans ma communication « Continuité et rupture dans le monnayage chypriote à l'époque achéménide »[2]. J'en rappelle rapidement les points principaux, illustrés de nouvelles données, fournies par des découvertes sur le terrain et des études approfondies du matériel, afin d'en tirer quelques conclusions intéressantes sur les raisons de cette unité-diversité.

Les caractéristiques générales du monnayage chypriote

Bien que Chypre fasse partie de l'Empire achéménide quand les premières monnaies sont frappées dans l'île, le monnayage des cités-royaumes chypriotes évolue indépendamment du monnayage achéménide[3], comme celui d'autres régions incluses dans l'Empire, celui de la Lycie et celui des cités d'Asie Mineure occidentale par exemple. Un peu plus tard, diverses cités de Phénicie, de Judée et de Samarie, incluses comme Chypre dans la satrapie perse de Transeuphratène, frapperont également leur propre monnayage, plus ou moins indépendant de celui de l'Empire. Tous ces monnayages sont intimement liés aux événements historiques, économiques et culturels de leur région.

À la fin du 6e et pendant le 5e s., le monnayage dans les cités-royaumes chypriotes, plus de sept – le(s) atelier(s) de tous les monnayages n'a(ont) pas encore été identifié(s)[4] – montre une relative uniformité. On le note, entre autres, dans le métal et l'étalon employés pour la frappe des monnaies. Celles-ci sont toutes en argent et elles relèvent de l'étalon chypriote de 11,2g environ. Les types monétaires sont peu variés. Ils sont souvent liés au monde animalier, par exemple le bélier sur les monnaies

2. A. Destrooper-Georgiades, « Continuité et rupture dans le monnayage chypriote à l'époque achéménide », *Trans* 6, 1993, pp. 87-101.

3. *Id.*, « Existe-t-il un impact du pouvoir perse sur le monnayage chypriote ? », in O. Casabonne éd., *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et histoire, Actes de la Table ronde internationale organisée par l'Institut français d'Études anatoliennes à Istanbul, 22-23 mai 1997*, *Varia Anatolica* 12, 2000, pp. 233-239.

4. Le monnayage – ou du moins une partie du monnayage – frappé au 5e s. dans sept royaumes a été identifié avec certitude : celui de Salamine, de Kition, d'Idalion, d'Amathonte, de Paphos, de Marion et de Lapéthos ; en revanche, celui d'autres royaumes, attestés au début de la période dans la littérature, n'est pas encore bien connu ou même pas du tout connu, comme celui des royaumes de Lèdra, de Tamassos, de Kourion et de Soloi.

de Salamine, le lion assis ou attaquant un cerf sur celles de Kition, le lion couché ou la protomè de lion sur celles d'Amathonte, le taureau et l'aigle sur celles de Paphos, ou encore un être mythique, le sphinx, sur celles d'Idalion. Ils sont différents dans l'atelier de Lapéthos, où des dieux ou des héros sont représentés : Héraklès, la tête d'Aphrodite et celle d'Athéna[5]. Notons qu'Héraklès est aussi représenté au droit des monnaies de Kition, et que c'est précisément dans ces deux ateliers que les légendes sont toujours écrites en phénicien. Pourtant, c'est encore Lapéthos qui fait exception puisque les légendes transcrivent aussi bien des noms phéniciens que grecs, Ba'alzakor et Démonikos par exemple[6] (Pl. III,1-2). Encore plus intéressantes sont les quelques monnaies de Marion et de Paphos, portant en grande partie des caractères chypriotes syllabiques auxquels s'ajoutent quelques caractères phéniciens. Signalons quelques grandes et petites dénominations de Sasmâs de Marion[7] et au moins deux sicles de *-timo* de Paphos[8] (Pl. III,3). Remarquons que ces légendes ne sont pas bilingues mais digraphes (Fig. 1). Malgré cette diversité, les monnaies de la plupart des ateliers chypriotes ont été trouvées ensemble dans toute l'île, dans des trésors et isolées ; elles étaient thésaurisées ensemble[9] et circulaient ensemble[10].

5. A. Destrooper-Georgiades, « New light on the coinage of Lapethos », in A. Dimitriou éd., *Proceedings of the Fourth International Congress of Cypriote Studies, Nicosia, 29 April-3 May 2008*, Nicosie 2011, pp. 409-417.

6. *Ibid.*, pp. 415-416, pl. 63-64, fig. 9-10a, c.

7. A. Destrooper-Georgiades, « Signification et destinataires des images et légendes monétaires de Marion du Ve au IVe siècle av. J.-C. », in P. Iossif éd., *TYPOI. Les monnaies grecques et leurs images : nobles émetteurs, humbles destinataires ?, Actes du colloque international organisé par l'école belge à Athènes, 26-28 septembre 2012*, *BCH* supplément, sous presse.

8. S. Hurter, E. Pászthory et H. Bloesch, « Archaischer Silberfund aus dem Antilibanon », in A. Houghton *et al.* éds, *Festschrift für Leo Mildenberg. Numismatik. Kunstgeschichte. Archäologie = Studies in Honor of Leo Mildenberg. Numismatics, Art History, Archaeology*, Wetteren 1984, p. 120, n° 62 ; même variante dans A. Destrooper-Georgiades, « Le trésor de Larnaca (*IGCH* 1272) réexaminé », *RDAC*, 1984, p. 149, n° 152-154 et pl. XXIX, où le signe phénicien *aleph* n'est pas aussi clair.

9. Voir les trésors de Larnaca et de Dali : Destrooper-Georgiades, *ibid.*, pp. 140-161 ; R.H. Lang, « On coins discovered during recent excavations in the island of Cyprus », *NC*, 2e sér., 11, 1871, pp. 1-18 ; M.J. Price, « Greek Coin Hoards in the British Museum », *NC*, 6e sér., 9, 1969, pp. 1-2.

10. Voir les monnaies classiques des fouilles d'Idalion et de Tamassos : I. Michaelidou-Nicolaou, « Numismatics. Catalogue. Idalion 1970-1977 », in L.E. Stager and A.M. Walker éds, *American Expedition to Idalion, Cyprus 1973-1980*, *Oriental Institute Communications*, no. 24, Chicago 1989, pp. 447-456 ; A. Destrooper-Georgiades, « Die Fundmünzen aus Tamassos und dem Umland », in H.-G. Buchholz et H. Matthäus éds, *Tamassos. Ein antiker Stadtstaat im Bergbaugebiet von Zypern*, Band I : H.-G. Buchholz : *Die Nekropolen* I, II, III, *Alter Orient und Altes Testament*, Band 48/1, Münster 2010, Kapitel J,

Au 4e s., on note une plus grande diversité dans le monnayage, bien que Chypre soit toujours sous la domination achéménide. Toutes les monnaies ont pu être attribuées à l'une ou l'autre cité-royaume, même si certaines identifications continuent de faire débat[11]. Les monnaies ne sont plus uniquement en argent. Certains ateliers, mais pas tous, frappent aussi, à des moments divers, des monnaies en or et/ou en bronze[12]. L'étalon duquel relèvent les monnaies n'est pas non plus partout le même. Il change à des moments différents dans chaque atelier[13]. Les monnaies en argent relèvent de deux étalons locaux, celui de 11,2g, comme au 5e s., et celui de 7,0g, sans doute inspiré de celui de Chios/Rhodes[14]. Les nouvelles découvertes montrent que vers 340/30, les monnaies de tous les ateliers relèvent de ce dernier étalon[15] (Fig. 2).

pp. 743-782, en particulier 'The Coins', en collaboration avec I. Michaelidou-Nikolaou, pp. 743-745 et 'Classical Coins found in the Area of Tamassos', pp. 767-770.

11. Par exemple, les monnaies en argent montrant Héraklès combattant le lion de Némée au droit, Athéna assise sur une proue au revers : *BMC Cyprus*, pp. xlii-xliv, 72.1, pl. XIII.13, XXV.6-8, qui hésite à les attribuer à Kourion, de même que *Traité* II.2, cols 1368-1371, pl. CXXXVI.19-20 ; elles sont attribuées à Soloi par J. et V. Karageorghis, « The Meniko hoard of silver coins », *Opusc.Ath.* 5, 1965, p. 33 ; A. Destrooper-Georgiades, « La participation des Chypriotes aux jeux panhelléniques à l'époque classique ; répercussions sur le monnayage de l'île ? », *BCEN* 41.2, 2004, p. 41 ; en revanche, l'atelier n'est pas identifié dans E. Zapiti et E. Markou, « Coins and Artefacts. Highlights from the Museum of George and Giabra Pierides Collection donated by Clio and Solon Triantafyllides », in N. Holmes éd., *Proceedings of the XIVth International Numismatic Congress, Glasgow 31 August-4 September 2009*, Malte 2012, pp. 2112-2113, 2115.17 et 2117.17 (photo pas à l'échelle).

12. L'or semble d'abord avoir été frappé à Salamine et à Kition, bien plus tard à Paphos, mais jamais à Amathonte et à Lapéthos par exemple ; des monnaies en bronze ne semblent jamais avoir été frappées à Amathonte, tardivement à Lapéthos.

13. E. Markou, « Gold and Silver Weight Standards in Fourth-Century Cyprus : a resumé », in N. Holmes éd., *Proceedings of the XIVth International Numismatic Congress, Glasgow 31 August-4 September 2009*, Malte 2012, p. 281 ; l'étalon est entre autres lié à l'échange de l'or et de l'argent, dépendant des ratios différents entre l'or et l'argent au cours du 4e s. ; *id.*, *L'or des rois de Chypre. Numismatique et histoire à l'époque classique*, *Meletimata* 64, Athènes 2011, pp. 205-209.

14. Markou, *loc. cit.* (n. 13) 2011, p. 282 ; *id.*, *op. cit.* (n. 13) 2012, p. 204.

15. On discute encore pour savoir par quel roi et à quelle date précise le nouvel étalon a été introduit à Amathonte : M. Amandry, « Le monnayage d'Amathonte », in P. Aupert et M.-C. Hellmann éds, *Amathonte* I. *Testimonia* 1. *Auteurs anciens – Monnayage – Voyageurs – Fouilles – Origines – Géographie*, *Études chypriotes* IV, *Éditions Recherche sur les Grandes Civilisations*, *École Française d'Athènes*, 'Mémoire' no. 32, Paris 1984, pp. 60-61 ; Markou, *op. cit.* (n. 13) 2011, pp. 258-259 ; rappelons les quelques monnaies en argent, qui relèvent de l'étalon chiotique-rhodien, frappées par Démonikos III et par Bereksemes à Lapéthos : *Traité* II.2, cols 749-752, n° 1223-1224, pl. CXXXI.14-15 (la légende du n° 1223 est comprise comme l'abréviation de Démonikos alors qu'il s'agit de Bereksemes (Brkšmš) : J.C. Greenfield, « Larnax tis Lapethou III revisited », in E. Lipiński éd., *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B.C., Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, *Studia Phoenicia*

Il se trouve qu'à présent, nous connaissons un cas tout à fait exceptionnel où ce changement d'étalon intervient pendant le règne d'un même roi, celui de Timarchos de Paphos (environ 350 – environ 325 av. J.-C.[16]). Ce sont deux tétroboles qui relèvent de l'étalon de 7g environ, alors que les quelques autres monnaies en argent de ce roi, qui a surtout frappé des monnaies en bronze, relèvent de l'étalon lourd de 11,2g[17]. Malheureusement, et contrairement aux monnaies de Pumiathon, qui portent l'année du règne du roi, ces tétroboles ne peuvent pas être datés avec précision, pas plus que les autres monnaies de ce roi, car aucune n'a été trouvée dans un contexte bien daté. Heureusement, les types mêmes de ces pièces, qui diffèrent légèrement des autres monnaies, donnent quelque indication. Ils figurent, comme les autres monnaies de Timarchos, la tête d'Aphrodite au droit, une colombe au revers, mais ici la colombe a la tête baissée pour picoter. Par ailleurs, au droit de l'un des tétroboles, les cheveux de la déesse sont relevés par un ruban, laissant les extrémités libres (Pl. III,5-6). Cette coiffure rappelle celle d'Aréthuse sur les monnaies de Syracuse de la fin du 5e s. au 4e s. ; ce genre de coiffure est imité sur plusieurs monnaies grecques. Sur toutes les autres monnaies du roi Timarchos, la tête d'Aphrodite est coiffée d'une couronne plate[18]. Les types et leur style montrent clairement que ces deux tétroboles sont plus récents que les monnaies qui relèvent de l'étalon de 11,2g. À quelle occasion cette évolution est-elle intervenue n'a pas encore pu être élucidé.

Dans les autres ateliers, les types monétaires se multiplient aussi. Les monnaies en or et en argent représentent très souvent des divinités grecques : Aphrodite, Athéna, Zeus et Apollon par exemple sur les monnaies de Salamine, de Paphos, de Marion et de Soloi[19]. Leur icono-

V, *OLA* 22, Louvain 1987, pp. 395, 398, fig. 4 ; par Pumiathon à Kition : A. Destrooper-Georgiades, « Le monnayage de Pumiathon de Kition (361-312 av. J.-C.) dans le cadre des événements historiques de l'île. Son apport à l'histoire », in T. Hackens et G. Moucharte éds, *Actes du XIe Congrès International de Numismatique, Bruxelles, 8-13 septembre 1991, vol. I, Monnaies grecques et grecques d'époque impériale*, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 250 et n. 5, 252, 254 et 259 n° 95-99 ; par Stasioikos II(I ?) à Marion : *id.*, « The Cypriot Coins of the City Kingdoms of the Gunther Collection in the Cyprus Museum », *RDAC*, 2011-2012, sous presse.

16. Pour les dates peu précises du règne de Timarchos : A. Destrooper-Georgiades, « Le monnayage de Paphos au IVe s., nouvelles perspectives », in C. Alfaro, C. Marcos et P. Otero éds, *Acts of the XIIIth International Congress of Numismatics in Madrid, 15-20 September 2003*, Madrid 2005, p. 246 et n. 9.

17. *Ibid.*, pp. 245-246, 252.2-4.

18. *Ibid.*, p. 252.2-12.

19. V. Karageorghis, *'Ελληνες θεοί και ήρωες στην αρχαία Κύπρου, Emporiki Bank of Greece*, Athènes 1998, pp. 136-156 ; sur les monnaies de Lapéthos, ce ne sont pas les têtes, mais Athéna et Héraklès debout qui sont représentés.

graphie est variée jusque dans les détails, non seulement dans la coiffure, mais aussi dans les bijoux – les boucles d'oreille et les colliers, ainsi que dans les types de serre-cheveux : une couronne de lauriers, une couronne de myrte, une couronne murale, une couronne plate, un diadème orné de festons semi-circulaires, un haut *calathos* décoré ou un haut polos inclus dans une couronne murale, qui sont parfois très différents d'atelier en atelier. Ainsi, l'identification précise de la couronne sur des petits bronzes anépigraphes, portant au revers une étoile, au droit une tête féminine coiffée d'une couronne plate, a permis de les attribuer à Timarchos de Paphos et non à Salamine comme cela avait été suggéré[20]. Dernièrement, cette identification a été confirmée par un revers bien conservé où le monogramme de Paphos se distingue clairement entre les rayons de l'étoile (Pl. III,7). Notons toutefois qu'à Kition et à Amathonte, les types des monnaies en argent restent inchangés au 4e s.

Sur les monnaies en bronze se trouvent souvent de nouveaux types animaliers, par exemple un lion et un cheval en marche sur celles de Pumiathon de Kition, une colombe sur celles de Paphos, un cerf, une jument et son poulain sur celles de Kourion. Il s'agit souvent de l'animal sacré de la divinité principale de la cité.

Ajoutons encore l'introduction de l'écriture grecque alphabétique sur les monnaies du 4e s. Les légendes sont dès lors inscrites en caractères chypriotes syllabiques, en lettres alphabétiques grecques et phéniciennes. Elles ne transcrivent toutefois que deux langues, le grec et le phénicien et, contrairement aux quelques monnaies du 5e s., aucune monnaie ne porte de légende dans les deux langues ; sur les monnaies de Lapéthos, les légendes en phénicien continuent toutefois à recouvrir des noms grecs et phéniciens[21]. Les monnaies digraphes transcrivent le nom de l'émetteur, parfois aussi son titre en syllabaire, celui de l'atelier en grec alphabétique.

Au 4e s., le monnayage est certes plus diversifié. Pourtant, en l'examinant de plus près avec les nouvelles données, on constate que vers le milieu du siècle, cette diversité s'estompe (Fig. 2). On note une tendance à davantage d'homogénéité : le monnayage en bronze est progressivement introduit dans tous les ateliers, l'étalon nouveau d'environ 7g pour les monnaies en argent aussi, les sujets et/ou le style des types s'hellénisent

20. Destrooper-Georgiades, *loc. cit.* (n. 16), pp. 249, 250 n. 47-48 et 252, fig. 18 ; attribution à Paphos ou à Salamine : J.P. Six, « Du classement des séries chypriotes », *RN*, 3ème série, 1, 1883, p. 364 n° 40, pl. VII.18 ; *BMC Cyprus*, pp. lxxviii (iv), cvii.10, pl. XXIV.16, Salamine ; attribution à Paphos, à Timarchos ou à Nikoklès : *Traité* II.2, cols 803-804 et n. 4-5, n° 1327, pl. CXXIX.18.

21. Cf. *supra*, p. 80 et nn. 7-8.

et l'écriture grecque alphabétique s'insère dans les légendes. Même l'atelier chypro-phénicien de Kition n'échappe pas à cette évolution, tout en gardant les types, la langue et l'écriture qui le caractérisent. En revanche, la circulation des monnaies est plus régionalisée en raison de l'introduction du monnayage en bronze, de petite valeur et tout à fait fiduciaire.

Comment expliquer cette fluctuation entre unité et diversité dans le monnayage des cités-royaumes chypriotes ?

Des raisons politiques, économiques, culturelles ou autres en sont-elles à l'origine ?

Les raisons politiques ?

Je l'ai déjà dit, les royaumes chypriotes sont restés pendant toute la période sous domination achéménide. Certes, plusieurs révoltes ont éclaté contre cette domination. Elles ont engendré des alliances entre les cités-royaumes. Pourtant, nous disposons de trop peu d'informations précises pour suggérer que ces révoltes se reflètent dans le monnayage.

On peut se demander si certaines des monnaies, qui représentent au droit une tête de lion, ont été frappées lors de la révolte chypriote, datée de 498 à 497, quand plusieurs rois chypriotes ont fait front contre les troupes achéménides[22]. Toutefois, ces monnaies, frappées dans des ateliers non encore identifiés, l'ont été pendant plusieurs années et non

22. Sur les alliances qui se forment lors de la révolte chypriote, à l'exception d'Amathonte : Hérodote, V. 104.1-3 ; 109.1 ; le rôle de Salamine, de Soloi et de Kourion en particulier : Hérodote, V. 110.1 ; 113.1-2 ; à propos du siège de toutes les villes chypriotes sauf Salamine : Hérodote, V. 115.1 ; sur le siège de Paphos, non attesté dans les sources littéraires, mais par la rampe de siège, découverte à Palaepaphos : F.G. Maier, « Excavations at Kouklia (Palaepaphos) site A. Preliminary report of the seasons 1952-1955 and 1966 », *RDAC*, 1967, pp. 39-42 ; *id.*, *Alt Paphos auf Cypern. Ausgrabungen zur Geschichte von Stadt und Heiligtum (1966-1984)*, Mayence s/Rhin 1985, p. 18 ; F.G. Maier et V. Karageorghis, *Paphos. History and archaeology*, Nicosie 1984, pp. 192-202. Contrairement à la suggestion de G.F. Hill, *A History of Cyprus*, vol. 1, *To the Conquest by Richard Lion Heart*, Cambridge 1940, p. 118 et de P.J. Stylianou, « The Age of the Kingdoms », in *Μελέται και Μνήματα* II, Nicosie 1989/1992, pp. 425 et n. 270-272 ; *id.*, « Τα αρχαία βασίλεια (Η' αιώνα – 315 π.Χ.) », in T. Papadopoulos éd., *Ιστορία της Κύπρου*, vol. II, Partie 2, Nicosie 2000, p. 527 et n. 270-272, on n'a pas d'indication bien précise prouvant que Kition, la cité phénicienne, s'est associée à la révolte ; nous n'avons pas non plus de preuves littéraires, mais peut-être des indications archéologiques de la destruction vers cette date (498-497) des temples à Marion-*Peristeries* et près de l'enceinte de la ville de Marion par les Perses, et de l'abandon qui s'en suivit : W.A.P. Childs, « Princeton excavations at Polis Chrysochous, 1994-1997 : interim report », *RDAC*, 1999, p. 227 ; *id.*, « Marion : a city-kingdom of ancient Cyprus », in

pendant la courte période d'à peine deux ans qu'a duré la révolte. On en voudra pour preuve le style varié de la représentation de la tête de lion, les types divers au revers[23], sans allusion évidente à un atelier bien déterminé (Pl. III,8-12). Par la suite, aucune coalition des rois chypriotes n'est plus attestée au 5e s., malgré plusieurs interventions militaires dans l'île, en 478/7[24], en 460[25] et en 450[26].

Au début du 4e s., les monnaies d'Amathonte, de Soloi et de Kition ne trahissent pas non plus l'alliance, bien attestée, que ces royaumes ont formée contre la politique expansionniste d'Évagoras Ier de Salamine entre 391 et 380[27], ni plus tard, quand Évagoras II veut, avec l'aide perse, récupérer son royaume de Salamine entre 351 et 345/4[28], ou à l'approche d'Alexandre le Grand en 332[29] ; les protagonistes de ces alliances ne sont pas cités dans les textes anciens ou le sont peu. Une seule monnaie, un 1/6e de sicle, présentée sans aucun contexte dans le commerce, pourrait éventuellement témoigner de l'alliance d'Évagoras Ier avec le royaume de Paphos contre le roi de Kition, Milkyaton[30]. Au droit figure Héraklès

W.A.P. Childs et J. Smith éds, *City of Gold. The Archaeology of Polis Chrysochous, Cyprus*, Princeton 2012, pp. 100-101.

23. Monnaies au type d'une tête de lion datées à la fin du 6e et au début du 5e s. : *BMC Cyprus*, pl. XIII. 3-4, 7-8, XXV.11-12 ; A. Destrooper-Georgiades, « Le monnayage des cités-royaumes de Chypre : quelques aspects et problèmes », *AIIN* 53, 2007 (2008), pp. 43-46, pls VIII-IX.84-94b ; plusieurs de ces monnaies sont, à juste titre, datées d'avant la révolte : J.H. Kagan, « An Archaic Greek Coin Hoard from the Eastern Mediterranean and Early Cypriot Coinage. Excursus B : Cyprus and the Ionian Revolt – The Numismatic Evidence », *NC* 154, 1994, pp. 44-45.

24. Intervention de Pausanias et d'Aristide en 478/7 : Thucydide, I. 94.1 et Diodore de Sicile, XI. 44.2 ne mentionnent pas les cités impliquées.

25. Expédition de Cimon en 460 : Thucydide, I. 104.2.

26. Expédition de Cimon en 450 : Cimon assiège les villes occupées par les Perses : Kition et Salamine, peut-être aussi Marion. Sièges de Marion (?) : Diodore de Sicile, XII. 3.3 (dans les manuscrits on lit Mal(l)os et non Marion) ; Thucydide n'en parle pas ; on n'a pas trouvé de traces archéologiques datant d'après 450 à Peristeries : Childs, *loc. cit.* (n. 22) 1999, p. 227 ; Kition : Thucydide, I. 112.3 ; Diodore de Sicile, XII. 3.3 ; Plutarque, *Cimon*, 19.1 ; Photius, *Bibliothèque* 246 ; Salamine : Thucydide, I. 112.4 ; Diodore de Sicile, XII. 4.1 et 3.

27. Diodore de Sicile, XIV. 98.2-3 ; Photius, *Bibl.* 72.

28. Diodore de Sicile, XVI. 42.3-9 & 46.2 ; Diodore ne les nomme pas, sauf Salamine. La date de l'expédition à Chypre n'est pas aussi précisément fixée, en 351, que ne le donne à croire Diodore de Sicile : elle se situe sans doute vers 346-344 : Hill, *op. cit.* (n. 22), p. 146, n. 5, propose 346 ; Stylianou, *loc. cit.* (n. 22) 1992, p. 484 et n. 477 et *op. cit.* (n. 22) 2000, p. 605 et n. 490, 345/4.

29. Allégeance à Sidon : Arrien, *Anabase,* II. 13.7, 20.3 ; Plutarque, *Alexandre*, 24.2 ; participation au siège de Tyr : Arrien, *Anabase*, II. 20.6-10 ; 21.1-2 et 8-9 ; 22.2 ; 24.1 ; Plutarque, Alexandre, 24.2-3 ; Quinte Curce, IV. 2-4 ; Justin, XI, 10.10-13.

30. Classical Numismatic Auctions XX, mars 1992, p. 24, lot 257 ; A. Destrooper-Georgiades, « Classical coins recently found in Cyprus. The coin circulation in the island at the end of the archaic and during the classical periods », in G.K. Ioannides et

assis sur un rocher comme sur les monnaies d'Évagoras Ier de Salamine, au revers un aigle debout, type bien connu des monnaies de Paphos de la deuxième moitié du 5e s. En résumé, nous ne disposons d'aucune preuve solide qui expliquerait l'homogénéité et la diversité du monnayage par des raisons politiques et militaires.

Des raisons économiques, commerciales ?

Peut-on expliquer cette diversité par des raisons économiques ou commerciales ? Chypre ne possédant ni mines aurifères ou argentifères, ni étain pour les monnaies en bronze, ces métaux devaient être importés. Est-ce le manque d'argent qui a obligé d'introduire des monnaies en or et en bronze au 4e s. ? Kition et Paphos sont deux ateliers qui, dans la deuxième moitié du 5e s., avaient souvent eu recours à la surfrappe de monnaies en argent, d'Égine et d'Athènes en particulier, sans doute par manque de ce métal[31] – rappelons que les monnaies surfrappées indiquent aussi un besoin très aigu de métal pour émettre des monnaies[32]. Au 4e s., ces ateliers ont abondamment frappé des monnaies en bronze. Kition a aussi frappé beaucoup de monnaies en or, ce qui pourrait corroborer cette suggestion, mais Paphos très peu. Autrement, à Salamine, la frappe de monnaies en argent ne connaît que peu d'interruptions, ce qui n'a pourtant pas empêché la cité d'émettre beaucoup de monnaies en or[33]. En revanche, les bronzes y semblent peu abondants. L'introduction du

S.A. Hadjistyllis, *Actes du IIIe Congrès international des Études chypriotes, Nicosie, 16-20 Avril 1996*, Nicosie 2000, pp. 704, 708, fig. 2 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 23), pp. 29-30 et n. 95-96 ; l'alliance d'Évagoras avec Paphos contre Milkyaton : M. Sznycer, « The inscription of the trophy of Milkyatton », *RDAC*, 1992, pp. 160-165 ; *id.*, « Une inscription phénicienne royale de Kition (Chypre) », *CRAI*, 1991 (1992), pp. 791-823 ; S. Fourrier, « Constructing the Peripheries : Extra-Urban Sanctuaries and Peer-Polity Interaction in Iron Age Cyprus », *BASOR* 370, 2013, pp. 112, 118 ; le même auteur note l'évolution de la diffusion des sanctuaires extra-urbains à cette période, dictée par la politique de chaque roi : *id.*, *ibid.*, p. 110.

31. A. Destrooper-Georgiades, « Les tortues d'Égine à Chypre », in *ΧΑΡΑΚΤΗΡ, Αφιέρομα στην Μάντω Οικονιμίδου*, Υπουργείο Πολιτισμό Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου αρ. 57, Athènes 1996, pp. 103-112 ; *id.*, « Monnaies chypriotes surfrappées », in D. Michaelides éd., *Acts of the international colloquium in honour of Dr. Ino Nicolaou : epigraphy, numismatics, prosopography and history of Ancient Cyprus, Nicosia, 24-25 November 2007, SIMA PB* 179, 2013, pp. 10-12, 18-27 ; seules quelques monnaies d'autres ateliers, de Chypre et d'ailleurs, du Sud de l'Asie Mineure en l'occurrence, ont servi de flan à des monnaies chypriotes à des moments différents de l'époque achéménide, des monnaies d'autres ateliers chypriotes : *ibid.*, pp. 18-20 ; des monnaies d'Aspendos surfrappées à Marion : *ibid.*, p. 24.

32. En temps normal, les monnaies furent sans doute fondues et le métal fut ensuite préparé pour la frappe des flans.

33. Salamine est l'atelier qui a émis le plus grand nombre de monnaies en or ; Markou, *op. cit.* (n. 13) 2012, en a inventorié 257 de Salamine et 176 de Kition.

monnayage en or ou en bronze ne dépend donc pas, ou pas uniquement, du manque d'argent.

Ou est-ce le manque d'argent dans d'autres ateliers, dans celui d'Amathonte, puis (?) de Salamine, qui expliquerait l'introduction d'un étalon plus léger, de 7g, pour les monnaies en argent ? Rien ne le prouve, d'autant plus que cet étalon fut plus tard introduit dans tous les autres ateliers. Il semble donc peu probable que la diversité des métaux et des étalons dans les ateliers monétaires soit uniquement liée à l'approvisionnement en argent. Cette suggestion est d'ailleurs contredite par l'évolution de la politique monétaire dans les royaumes chypriotes pendant la seconde moitié du 4e s., quand la frappe de monnaies en bronze et l'introduction de l'étalon léger pour les monnaies en argent se généralise dans tous les ateliers chypriotes, sans doute pour faciliter les échanges monétaires tant dans l'île qu'avec les régions avoisinantes et l'échange des monnaies en argent avec les monnaies en or[34].

Des raisons culturelles ?

La diversité dans la politique monétaire des royaumes au début du 4e s. se comprend aussi dans le cadre des diverses influences culturelles qui régissent Chypre, desquelles les rois s'accommodent, avant que celles-ci soient peu à peu canalisées et fusionnent dans tous les royaumes de l'île comme dans tout le bassin méditerranéen oriental[35]. L'adoption de l'étalon léger entre autres, dans tous les royaumes en témoigne[36].

Conclusion

Les nouvelles données en numismatique chypriote montrent clairement que vers 350, 340 av. J.-C., à la fin de l'époque achéménide, avant l'action unificatrice d'Alexandre le Grand, les pratiques monétaires s'harmonisent, sans doute en grande partie grâce au contexte culturel dans la région.

34. *Ibid.*, pp. 281-282 ; E. Markou fait utilement remarquer que les échanges or et argent dépendent du rapport d'échange entre l'or et l'argent ; *id.*, *op. cit.* (n. 13) 2012, pp. 204.

35. C.B. Counts et M. Iacovou, « New Approaches to the Elusive Iron Age Polities of Ancient Cyprus : An Introduction », *BASOR* 370, 2013, p. 10 ; G. Papantoniou, « Cypriot Autonomous Polities at the Crossroads of Empire : The Imprint of a Transformed Landscape in the Classical and Hellenistic Periods », *ibid.*, p. 171, qui fait référence au monnayage chypriote en particulier.

36. Cf. *supra*, p. 82 et n. 14.

atelier			**Am**	**Id**	**Kit**	**Lap**	**Mar**	**Pa**	**Sal**	**N.Ident**
Date			?	→450	480→	X	?	X	X	X
Métal	AR		X	X	X	X	X	X	X	X
étalon	CY		X	X	X	X	X	X	X	X
Types	An	Div	A	A	A/D	D	A/D	A	A	A
Écrit	Syl	Phé	S	S	Ph	Ph	S-ph	S-ph	S	S

Abréviations

Ateliers : Am = Amathonte ; Id = Idalion ; Kit = Kition ; Lap = Lapéthos ; Mar = Marion ; Pa = Paphos ; Sal = Salamine ; N.Ident = non encore identifié
date : →450 : jusqu'en 450 ; 480→ : après 480
Étalon : CY = étalon local de c.11.2g
Types : an = A = animalier ; div = D = divinité
Écrit = écriture : syl = S = chypriote syllabique ; Phén = Ph = phénicien

Fig. 1 : Tableau récapitulatif 5e s.

Atelier		**Am →350 ?**	**Kit**	**Kour**	**Lap**	**Mar**	**Pa**	**Sal**	**Soloi**
Métal	AV	–	AV	–	–	AVfin	AV350→	AV	AVfin
	AR	AR	AR	–	AR	AR	AR	AR	AR
	AE	–	AE370 ?	AEv350 ?	AEfin	AE340 ?	AE370 ?	AE370 ?	AE350/30 ?
Étalon AR	CY1	–	CY1	–	CY1	CY1	CY1	CY1	CY1
	CY2	CY2	CY2 350	–	CY2 350 ?	CY2 335 ?	CY2 335/330 ?	CY2 365 ?	CY2 360/50 ?
Types	du 5e/ 4e s.	5^{e}	5^{e}	4^{e}	5/4^{e}	4^{e}	4^{e}	4^{e}	4^{e}
Écrit	Syl/ Alph/ Phén	Syl	Phén	alph	Phén/ alph v350/ phén	Syll/ Syll+ alph v350	Syll/ Syll+ alph v350	Syll+ Alph v400/ alph : 361→	Syll/ Syll+ Alph fin

Abréviations

v : vers
Ateliers : Kour = Kourion
Métal, étalon, écriture : suivis de la date de leur introduction ; fin = à la fin de la période
Étalon : CY1 = étalon local de c.11.2g ; CY2 = étalon local de c.7g
Types : 5e : du 5e siècle ; 4e : du 4e siècle
Écriture : alph = grec alphabétique

Fig. 2 : Tableau récapitulatif 4e s.






1 **2** **3** **4**











5 **6** **7** **8**











9 **10** **11** **12**






TYR ET SIDON, DEUX CITÉS PHÉNICIENNES RIVALES

J. ELAYI*

Résumé : Les deux cités phéniciennes voisines de Tyr et de Sidon portaient en elles des éléments d'unité et de diversité. Un historique de l'expression de leur rivalité permet de comprendre son origine afin de mieux l'appréhender. L'article est centré sur l'analyse des manifestations de leur rivalité tout au long de l'époque perse, essentiellement sur les plans politique et économique, pour essayer d'en déterminer les causes et les conséquences.

Summary: The two neighboring Phoenician cities of Tyre and Sidon were characterized by elements of unity and diversity. A historic of the expression of their rivalry allows understanding its origin in order to better apprehend it. The article focuses on the analysis of the expression of their rivalry throughout the Persian period mainly in political and economic fields, to try to determine its causes and consequences.

Mots-clés : cités phéniciennes, Tyr, Sidon, rivalité

Keywords: Phoenician cities, Tyre, Sidon, rivalry

La question de la rivalité entre les deux cités phéniciennes voisines de Tyr et de Sidon a été clairement posée par Strabon lorsqu'il écrivait : « Tyr est la plus grande et la plus vieille cité phénicienne, qui rivalise avec Sidon, non seulement en étendue, mais aussi en réputation et ancienneté… Mais laquelle des deux a droit au titre de métropole de la Phénicie, c'est ce qu'on ne saurait dire et la contestation entre elles n'est pas près de finir (ὁποτέραν δ'ἄν τις εἴποι μητρόπολιν Φοινίκων ἔρις ἐν ἀμφοτέραις ἐστίν) »[1]. Toutefois, il exprimait le point de vue grec tardif sur cette question. Les inscriptions phéniciennes qui nous sont parvenues n'expriment jamais de comparaison entre les deux cités. La question n'est pas traitée directement non plus dans les textes akkadiens, mais les rois néo-assyriens avaient conscience de cette rivalité puisqu'ils savaient l'exploiter, par exemple Assarhaddon avait pour principe de gouvernement d'abaisser le puissant et d'élever le faible. En réalité, Tyr et Sidon

* Chercheur honoraire au CNRS, UMR 7192, 92 rue de Lourmel, 75015 Paris.
elayi-j@mediatechnix.com

1. Str. XVI, 2, 22.

portaient en elles à la fois des éléments d'unité et de diversité. Un historique de l'expression de leur rivalité permet d'abord de comprendre son origine afin de mieux l'appréhender. Cet article est ensuite centré sur l'analyse des manifestations de leur rivalité tout au long de l'époque perse, essentiellement sur les plans politique et économique, pour essayer d'en déterminer les causes et les conséquences.

Le premier élément de rivalité était l'ancienneté, chacune des deux cités revendiquant qu'elle était la plus vieille cité phénicienne. Les sources anciennes sont plus bavardes sur les origines de Tyr, dont la haute antiquité se reflète dans *Isaïe* et les sources classiques. Ainsi, selon Hérodote, qui a visité Tyr vers 450 et mené son enquête auprès des prêtres du temple de Milqart, la cité aurait été bâtie 2300 ans auparavant[2]. D'après Josèphe, elle aurait été fondée environ 1200 ans av. notre ère[3]. Les textes d'exécration égyptiens, premiers textes mentionnant Tyr, remontent au 19e siècle[4]. Un sondage effectué dans les niveaux les plus anciens du site a montré qu'il a été occupé à partir du Bronze ancien (3300-2000), mais que les vestiges architecturaux remontent seulement à la fin de cette période[5]. Sidon est présentée dans la *Genèse* comme le premier-né de Canaan ; quant à Justin, il rapporte que Tyr a été fondée par Sidon, qui venait d'être battue par le roi d'Ascalon[6], au IIe millénaire, un an avant la chute de Troie[7]. Le nom de Sidon figure peut-être dans les archives d'Ebla, constituées au IIIe millénaire[8]. La première installation humaine au Chalcolithique se situe à Dakerman, à 1 km au sud de Sidon ; au début du Bronze ancien, les habitants de Dakerman ont abandonné ce site pour s'installer à Sidon, sur le tell du château Saint-Louis, proche du port nord, bien protégé par un cordon côtier ; ce quartier a été détruit par un incendie vers 2600[9]. Au total, il est bien difficile de trancher s'agissant de l'ancienneté des deux cités.

2. *Is* 23, 7 ; Hdt II, 44 ; cf. J. Elayi, *Histoire de la Phénicie*, Paris 2013, pp. 70-71.
3. Jos., *C. Ap.* I, 121-126 ; cf. H.J. Katzenstein, *The History of Tyre*, Jerusalem 1973, pp. 80-84.
4. E35 ; Katzenstein, *ibid.*, p. 19 (avec bibliographie). La mention de Tyr dans les textes d'Ebla est douteuse : E. Lipiński éd., *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, *s.v.* « Tyr ».
5. P.M. Bikai, *The Pottery of Tyre*, Warminster 1978, pp. 72-74.
6. *Gn* 5, 32 ; 49, 13 ; Just. XVIII, 3, 5.
7. Cf. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 68-69.
8. Lipiński éd., *op. cit.* (n. 4), *s.v.* « Sidon ».
9. C. Doumet-Serhal, « Fourth Season of Excavation at Sidon Preliminary Report », *BAAL* 6, 2002, pp. 196, 201 ; *id.*, « Sidon : a mud brick building at the close of the third millennium B.C. », *AHL* 24, 2006, pp. 4-17.

Le deuxième élément de la rivalité entre Tyr et Sidon était la puissance : quelle était la cité la plus puissante pour devenir prééminente et pouvoir éventuellement dominer l'autre ? Alternativement, chacune des deux cités s'est trouvée en tête, soit pour des causes historiques, soit par la manipulation des grandes puissances du moment. À l'époque d'Amarna au 14e siècle, leur rivalité s'est clairement exprimée dans plusieurs lettres des rois de Tyr, de Sidon et de Byblos adressées au pharaon[10]. La prospérité de Tyr sous le règne du roi Baal-Shiptu I a provoqué la convoitise de son voisin, le roi de Sidon, un certain Yabni-, dont le nom n'est pas conservé en entier[11]. Yabni- convoitait ses richesses, car il se trouvait à l'étroit sur son territoire, coincé entre ceux de Beyrouth au nord et de Tyr au sud, tandis que le roi de Tyr était bien installé sur son île et possédait une partie de la côte qui lui faisait face, en particulier la ville d'Ushu et son abondante source de Ras el-Ayn. Yabni- a commencé à combattre le roi de Tyr, mais c'est surtout son successeur, Zimredda, qui a continué la guerre contre le nouveau roi de Tyr, Abi-Milku. Zimredda s'est allié avec les rois d'Amurru Abdi-Ashirta et son successeur Aziru, et avec le roi de Beyrouth Yapah-Hadda[12]. Zimredda a joué le rôle d'espion double pour les puissants de l'époque : le royaume d'Amurru dans la mouvance hittite et l'Égypte. Abi-Milku a d'abord été victime du harcèlement de Zimredda, puis il a perdu son territoire continental et son île a fait l'objet d'un blocus maritime pendant un an. En réalité, Zimredda savait que l'île était quasi-imprenable, et il se contentait d'avoir conquis le riche territoire continental de Tyr et d'affaiblir son rival en le privant de ses ressources. On ignore comment s'est terminé ce conflit entre Tyr et Sidon, mais en tout cas, au 13e siècle, Tyr avait récupéré son territoire[13].

Au 11e siècle, le récit égyptien du voyage d'Ounamon révèle que Sidon était une cité prospère car son port abritait 50 navires de commerce, en relations d'affaires avec Ouerkatel, un Sémite armateur et commerçant installé à Tanis, la capitale égyptienne[14]. Rien n'est dit du port

10. W. Schniedewind et Z. Cochavi-Rainey, *The El-Amarna Correspondence* I-II, Leiden-Boston 2015, n° 77, 89, 92, 101, 114, 146, 147, 149, 155 ; W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore-Londres 1992, *ibid.* ; J. Elayi, « Rib-Hadda, le roi de Byblos qui ne ment pas », *JA* 302, 2014, pp. 377-390.

11. Cf. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 86-89 ; Schniedewind-Cochavi-Rainey, *ibid.*, n° 127, 295.

12. Cf. J. Elayi, « The Kings of Beirut in the Amarna Period », *Berytus* 55, 2016, pp. 121-133.

13. *ANET*^{3}, p. 477 (Papyrus Anastasi I).

14. H. Goedicke, *The Report of Wenamun*, Baltimore-Londres 1975 ; G. Bunnens, « La mission d'Ounamon en Phénicie : point de vue d'un non-égyptologue », *RSF* 6,

de Tyr dans lequel Ounamon avait pourtant aussi fait escale. Aux 12e et 11e siècles, le rôle des Sidoniens dans le commerce égéen était si primordial que, dans la poésie épique attribuée à Homère, on appelait les Phéniciens « Sidoniens »[15]. Le même processus apparaît dans la Bible où les Phéniciens étaient à plusieurs reprises nommés « Sidoniens »[16]. L'hypothèse selon laquelle Sidon et Tyr constituaient à cette époque une seule entité politique, dont les habitants étaient qualifiés de « Sidoniens », n'est pas étayée par les sources[17]. À partir du 10e siècle, la puissance des deux cités a suivi une progression inverse : Tyr est passée au premier plan. Sa prééminence s'est traduite d'abord dans le phénomène de la colonisation. Si Sidon a joué un rôle dans la phase de pré-colonisation, la colonisation phénicienne a été ensuite dirigée par Tyr. Bien que les sources fassent défaut, il est logique de penser que Sidon y a participé, mais indirectement, sous le contrôle de Tyr[18]. En effet, au 9e siècle, Ittobaʿal I de Tyr portait le titre de « roi des Tyriens et des Sidoniens »[19], probablement parce qu'il avait annexé la cité voisine de Sidon. Sidon n'était pas réellement intégrée au royaume de Tyr et gardait une certaine autonomie, mais elle était soumise au même roi. Ittobaʿal I était sans doute roi de Tyr et de Sidon comme David, et après lui Salomon, étaient rois d'Israël et de Juda, unifiant dans leur personne deux entités politiques distinctes. L'existence du double royaume de Tyr et de Sidon, sous l'égide du roi de Tyr, est attestée par quelques éléments dans les sources bibliques et assyriennes[20] : il pourrait avoir duré jusqu'en 701, avec peut-être quelques interruptions, par exemple entre la fin du règne de Sargon II qui assiégeait Tyr en 705, et la campagne de Sennachérib contre Tyr en 701[21].

La politique des rois néo-assyriens, qui n'avaient plus affaire au double royaume, mais aux deux cités de Tyr et de Sidon de nouveau autonomes,

1978, pp. 1-16 ; B. Sass, « Wenamun and his Levant – 1075 BC or 915 BC ? », in *Ägypten und Levante* 12, Vienne 2002, pp. 247-255.

15. P. Wathelet, « Les Phéniciens et la tradition homérique », in *Studia Phoenicia* II, Leuven 1983, pp. 235-243.

16. 1 *R* 5, 20.

17. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1, Bâle 1953-1954³, p. 126 ; cf. Katzenstein, *op. cit.* (n. 3), p. 131.

18. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 134-137 ; V. Krings éd., *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 251-271 ; M. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation* I-II, Tunis 1993.

19. Jos., *A.J.* VIII, 317 ; IX, 138.

20. Cf. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 143-145 ; *id.*, « Les relations entre les cités phéniciennes et l'Empire assyrien sous le règne de Sennachérib », *Sem.* 35, 1985, pp. 19-26 ; Katzenstein, *op. cit.* (n. 3), pp. 130-135.

21. J. Elayi et A. Cavigneaux, « Sargon II et les Ioniens », *OA* 18, 1979, pp. 70-72.

a consisté à profiter des rivalités entre ces deux cités voisines pour affaiblir la cité rebelle et puissante, et favoriser la plus faible. Ainsi Sennachérib, en 701, après avoir vaincu Lulî, roi de Tyr et de Sidon, a offert à Ittobaʿal, le nouveau roi qu'il a installé sur le trône de Sidon, toutes les possessions continentales de Lulî : la « grande Sidon », la « petite Sidon » (Tell el-Burak), Bit-Zitti (Zaita), Sarepta (Sarafand), Mahallib, Ushu, Akhzib et Akko, ses villes fortifiées bien pourvues en fourrage et en points d'eau[22]. L'expédition assyrienne contre Lulî a abouti à la juxtaposition de deux territoires phéniciens d'étendue très inégale : d'une part, Sidon, gouvernée par le roi pro-assyrien Ittobaʿal, possédait un territoire qui s'étendait au moins de Sidon à Akko ; d'autre part, Tyr était gouvernée le roi Baʿal I, roi affaibli dont le territoire était devenu minuscule, pratiquement réduit à son île[23]. Sous le règne d'Assarhaddon, le nouveau roi de Sidon Abdimilkot, devenu très puissant, s'est révolté en 677. Les motifs de sa révolte étaient sans doute l'opportunité offerte par un changement de règne difficile en Assyrie, la pression fiscale, le contrôle excessif de ses activités commerciales et le sentiment de puissance qu'il éprouvait à la tête d'un vaste territoire. Assarhaddon écrasa violemment la révolte d'Abdimilkot ; il transforma le territoire sidonien en province assyrienne et donna seulement au roi de Tyr Baʿal I les deux villes de Marubbu et de Sarepta (actuellement Sarafand)[24]. La rivalité entre Tyr et Sidon a dès lors cessé de s'exprimer jusqu'à la fin de l'Empire néo-assyrien puisque Sidon n'existait plus en tant que cité phénicienne. Par conséquent, la répression des deux révoltes successives de Baʿal I en 671 par Assarhaddon et en 662 par Assurbanipal n'a eu aucune incidence sur Sidon[25]. Mais après la répression des révoltes d'Ushu et d'Akko en 644 ou 643 et la mort d'Assurbanipal en 627, le contrôle assyrien s'est de plus en plus relâché en Phénicie et il a totalement disparu entre 627 et 611, date de la fin de l'Empire assyrien. Sidon en a profité pour récupérer au moins une partie de ses territoires confisqués, retrouver la royauté et redevenir une cité phénicienne autonome, sinon indépendante. Cette situation a perduré jusqu'à la fin du règne de Nabopolassar en 605[26].

22. *ARAB* II, § 239 ; Elayi, *op. cit.* (n. 20), pp. 23-24.
23. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 177-178 ; Elayi, *loc. cit.* (n. 20), pp. 25-26.
24. *ARAB* II, § 512 ; cf. H. Salamé-Sarkis, « Le royaume de Sidon au VIIe siècle av. J.-C. », *Syr.* 82, 2005, pp. 139-148.
25. J. Elayi, « Les cités phéniciennes et l'Empire assyrien à l'époque d'Assurbanipal », *RA* 77, 1983, pp. 45-58.
26. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 202-203.

On ne sait pratiquement rien de la rivalité entre Tyr et Sidon sous l'Empire néo-babylonien (610-539), mais les deux cités ont évolué très différemment, ce qui explique leur situation à l'époque perse. Sous le règne de Nabuchodonosor II, le pharaon Apriès a essayé de s'implanter de nouveau au Proche-Orient, mais les sources classiques à ce sujet ne sont pas très claires : il se serait emparé de Tyr et de Sidon, mais on se demande si Tyr et Sidon n'auraient pas plutôt fait cause commune avec le pharaon contre les Babyloniens, oubliant provisoirement leur rivalité[27]. Quoi qu'il en soit, elles ont été vite réintégrées dans l'Empire babylonien. Sidon avait sans doute été affaiblie par sa transformation en province assyrienne et cherchait à se faire oublier, tandis que Tyr était alors devenue la cité la plus puissante des deux et s'est révoltée à deux reprises contre Nabuchodonosor II. La première révolte d'Ittobaʿal III a eu pour conséquence un premier siège de 13 ans vers 585-573, et la seconde révolte de Baʿal II a entraîné un deuxième siège de Tyr de 14 mois, de juillet 564 à septembre 563[28]. L'île de Tyr n'a pas été prise, mais ces deux sièges ont sérieusement affaibli Tyr, d'autant plus que Nabuchodonosor II a infligé à cette cité un traitement d'une extrême sévérité : il a déporté le roi et toute sa famille à Babylone, aboli la royauté et installé à la place des juges ou « suffètes ». Après une interruption entre 563 et 556, la royauté a été rétablie à Tyr sous le règne de Nériglissar, sous contrôle cependant car les rois de Tyr étaient rapatriés au fur et à mesure de la cour de Babylone par les Tyriens, à condition d'avoir l'accord de Nabonide, dernier roi babylonien[29].

La rivalité de Tyr et de Sidon sous l'Empire perse s'explique à la lumière de leur histoire qui vient d'être brièvement retracée. Leur évolution depuis la fin de l'Empire babylonien a été très différente. La cité de Tyr avait besoin de se reconstruire après les difficultés accumulées sous l'Empire babylonien, auxquelles s'ajoutait la perte de presque toutes ses colonies, c'est-à-dire de ses principales sources de richesses. Elle s'efforçait péniblement de sortir de cette période de déclin. Une inscription énigmatique, sur un petit bateau votif, mentionne un dédicant, non identifié, qui remerciait une divinité d'avoir sauvé les Sidoniens et le roi de Tyr Ittobaʿal IV (?), fils de Hiram III, qui aurait régné

27. *Ibid.*, pp. 209-211.

28. *Ibid.*, pp. 213-224 ; J. Elayi, « Les cités phéniciennes et l'Empire néo-babylonien sous le règne de Nabuchodonosor II », in *8th Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici, Carbonia-Sant'Antioco, 21th-26th october 2013* (à paraître).

29. Elayi, *op. cit.* (n. 2), pp. 225-226.

à partir de 532[30]. On ne voit pas pourquoi il y est question de Sidoniens car Tyr est Sidon formaient deux cités distinctes à cette époque. Quoi qu'il en soit, la continuité de la dynastie tyrienne légitime depuis le règne de Balazor vers 556 lui a apporté une certaine stabilité pour l'aider à se reconstruire. Elle y est parvenue progressivement puisqu'en 480, elle était la deuxième cité phénicienne. Sidon au contraire, qui avait beaucoup moins souffert de la domination babylonienne, est devenue très puissante sous la dynastie d'ʾEšmunʿazor I, qui a régné vers 575-550, et de ses successeurs Tabnit (vers 550-540), ʿAmoʿaštart (vers 539), ʾEšmunʿazor II (vers 539-525) et Bodʿaštart (vers 524-515)[31].

Au début de l'Empire perse, les deux cités semblent avoir été solidaires car elles n'exprimaient pas leur rivalité avec les autres cités phéniciennes, elles sont allées spontanément faire allégeance et payer tribut à Cyrus II, leur nouveau maître, selon le *Cylindre de Cyrus* et Hérodote, fortes sans doute de leurs expériences douloureuses avec les conquérants précédents[32]. À partir de ce moment, on ne dispose pratiquement que de sources classiques, mais on est bien obligé de les utiliser, avec toutes les précautions nécessaires. Les cités phéniciennes auraient refusé, d'après Hérodote, d'aider Cambyse II à conquérir Carthage, prétextant qu'elles étaient liées aux Carthaginois, « leurs enfants », par de grands serments[33]. Si Cambyse II a réellement conçu ce projet, il l'a abandonné faute de pouvoir s'appuyer sur les flottes phéniciennes pour conquérir la lointaine cité punique. Mais ensuite, Tyr et Sidon ont mis leurs flottes à la disposition de Darius I dans ses guerres contre les Grecs, notamment la révolte de l'Ionie, sans que les sources classiques les aient distinguées. En fait, les flottes de Tyr, de Sidon et d'Arwad étaient intégrées, sans différenciation pour le roi des Perses, dans ce qu'il considérait comme un tout : la flotte phénicienne. Les Phéniciens acceptaient sans rechigner cet état

30. A. Lemaire, « Inscription royale phénicienne sur bateau votif », in M. Heltzer et M. Malul éds, *Teshûrot LaAvishur, Studies in the Bible and the Ancient Near East, in Hebrew and Semitic languages, Festschrift Y. Avishur*, Tel Aviv-Jaffa 2004, pp. 117*-129* ; cf. J. Elayi, « An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE) », *Trans* 32, 2006, pp. 21-22.

31. J. Elayi, « La chronologie de la dynastie sidonienne d'Eshmunazor », *Trans* 27, 2004, pp. 9-28 ; *id.*, « An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE) », *Trans* 32, 2006, pp. 13-43.

32. A. Kuhrt, « The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy », *JSOT* 25, 1983, pp. 83-97 ; P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, Paris 1996, pp. 53-54 ; Hdt III, 19 ; J. Elayi, *Sidon, cité autonome de l'Empire perse*, Paris 1990², pp. 137-138.

33. Hdt III, 19 ; J. Elayi, « The Relations between Tyre and Carthage during the Persian Period », *JANES* 13, 1981, pp. 15-29.

de fait car ils comprenaient qu'ils étaient les premiers bénéficiaires de la suprématie maritime qu'ils conquerraient pour les Perses.

Toutefois, la rivalité entre Tyr et Sidon a commencé à se manifester sous le règne de Xerxès I au cours de la deuxième guerre médique, provoquée par le roi lui-même qui voulait classer les cités et leurs flottes en fonction de leur puissance. Quand Xerxès fut arrivé à Abydos, il contemplait ses troupes terrestres et navales : « le désir lui vint de voir une course nautique ; la course eut lieu, où les vainqueurs furent des Phéniciens de Sidon ; et Xerxès fut ravi du spectacle que lui offraient cette course et l'armée »[34]. Les navires de Sidon étaient les plus réputés et Xerxès était « monté sur un navire sidonien sur lequel il montait toujours quand il voulait se déplacer » ; il s'y asseyait sous une tente dorée[35]. Dans le conseil de guerre qu'il présida avant la bataille de Salamine en septembre 480, il fit asseoir les personnages les plus notables de l'armée navale par ordre de préséance, en les faisant questionner dans cet ordre par Mardonios : « au premier rang le roi de Sidon, après lui le Tyrien… les personnages les plus notables de l'armée navale étaient le Sidonien Tétramnestos fils d'Anysos, le Tyrien Matten fils d'Eiromos »[36]. Malgré la responsabilité des Phéniciens dans la défaite perse, Xerxès regagna la Perse sur un navire phénicien, sans doute sidonien selon son habitude[37]. Dans cette défaite et les défaites successives qu'ont connues les flottes phéniciennes dans les guerres des Perses pendant la première moitié du 5e siècle, c'est la flotte de Sidon qui a subi les plus lourdes pertes dans la mesure où elle était la plus engagée et la plus sollicitée[38]. La puissance de Sidon et ses relations privilégiées avec les rois perses ont continué à se manifester jusqu'au début du 4e siècle, dans la bataille de Cnide qui a été brillamment remportée en 394 par la flotte perse conduite par l'Athénien Conon contre la flotte de Sparte. Le roi de Sidon Baʿalšillem II, surnommé par les Grecs Sakton, « l'armateur », y a joué un rôle essentiel à la tête de la flotte sidonienne de 80 galères, dont l'atout majeur était la présence de quinquérèmes, galères à cinq rangs de rames au lieu de trois dans les trirèmes[39]. ʿAbdʿaštart I de Sidon, en proie à des difficultés économiques et influencé par le vent de révolte qui soufflait depuis

34. Hdt VII, 44.
35. *Ibid.*, 98, 100, 128.
36. *Ibid.*, 98 ; VIII, 67-68.
37. Hdt VIII, 118.
38. J. Elayi, « L'impact de la guerre navale sur l'économie des cités phéniciennes », in *Studi in onore di Sandro Filippo Bondì*, *RSF* 44/1, 2016, pp. 73-80.
39. J. Elayi et A.G. Elayi, *Le monnayage de la cité phénicienne de Sidon à l'époque perse (Ve-IVe s. av. J.-C.)*, Paris 2004, pp. 635-650.

environ 360 sur la partie occidentale de l'Empire perse, s'est révolté en 355 contre Artaxerxès III[40]. Sa révolte a été réprimée et Mazday, le gouverneur perse, installé à Sidon pour placer cette cité et plus largement toute la Transeuphratène sous étroite surveillance[41]. Son successeur Tennès, roi de Sidon sans doute agréé par Mazday, a été poussé par les Sidoniens à une nouvelle révolte contre Artaxerxès III en 347. Il s'est rendu à la confédération phénicienne de Tripolis (*Atri*), dont le fonctionnement est mal connu, et a incité les autres Phéniciens, en particulier les Tyriens, à rejoindre sa rébellion. Selon les sources classiques, Tripoli aurait été (re)fondée à l'époque perse par les trois principales cités phéniciennes : Sidon, Tyr et Arwad, et comportait trois villes entourées de remparts, dépendant politiquement chacune de ces trois cités, dont deux ont été identifiées[42]. Il semble que, dans ce conseil pan-phénicien, Sidon ait exercé l'hégémonie sur les autres cités phéniciennes. Certains auteurs ont déduit abusivement de ces seules sources grecques l'existence d'une conscience nationale phénicienne. La répression de la révolte de Tennès par Artaxerxès III a été impitoyable : le roi a été exécuté, les organismes représentatifs liquidés et la lignée royale interrompue par la nomination d'un roi grec, peut-être Évagoras II de Chypre[43]. Mais surtout, le roi des Perses a amputé Sidon d'une partie de son territoire, en particulier de Sarepta, qu'il a donné au roi de Tyr ʿOzmilk, reprenant la politique des rois assyriens, consistant à affaiblir le puissant et à renforcer le faible. Le nouveau roi de Tyr a profité de l'affaiblissement de Sidon et de sa disgrâce auprès d'Artaxerxès III pour bénéficier de tous les avantages accordés par les Perses, pour se développer et devenir de nouveau la première cité phénicienne.

La compétition entre les deux cités, toujours latente, a ressurgi clairement dans le domaine économique. Peu après l'inauguration du monnayage de Byblos, premier monnayage phénicien, un peu avant 450, Tyr a suivi son exemple et inauguré son propre monnayage vers 450[44]. Sidon ne pouvait pas être de reste et a suivi Tyr peu après 450, mais pour

40. J. Elayi, *ʿAbdʿaštart Ier / Straton de Sidon : un roi phénicien entre Orient et Occident*, Paris 2005, pp. 125-138.

41. J. Elayi et A.G. Elayi, « Le monnayage sidonien de Mazday », *Trans* 27, 2004, pp. 155-162.

42. J. Elayi, *Recherches sur les cités phéniciennes à l'époque perse*, Naples 1987, pp. 77-81 ; *id*., « Tripoli (Liban) à l'époque perse », *Trans* 2, 1990, pp. 59-71 ; J. Elayi et A.G. Elayi, « La première monnaie de ʾTR/Tripolis (Tripoli, Liban) », *Trans* 5, 1992, pp. 143-151.

43. Elayi-Elayi, *op. cit*. (n. 40), pp. 667-679.

44. J. Elayi et A.G. Elayi, *The Coinage of the Phoenician City of Tyre in the Persian Period (5th-4th cent. BCE)*, Leuven-Paris-Walpole 2009, pp. 328-336.

compenser son retard et se distinguer de sa rivale, elle a émis des monnaies deux fois plus grosses que les sicles tyriens : les doubles sicles sidoniens de 28,02 g (étalon modifié) car ses richesses le lui permettaient. Après 347, la production monétaire de Sidon a diminué et elle n'exportait pratiquement plus ses doubles sicles. Au contraire, à partir de l'an 3 de son règne, ʿOzmilk a frappé une grande quantité de sicles avec les nouvelles richesses qu'il venait d'acquérir[45]. Il a même largement surpassé Sidon à l'époque prospère du règne de Baʿalšillem II : en effet, selon nos estimations, ʿOzmilk a produit environ 16,32 tonnes d'argent monnayé en 17 ans, alors que Baʿalšillem II en avait produit environ 29,68 tonnes en 36 ans[46]. Au total, le corpus des monnaies de Sidon émises à l'époque perse comprend 2608 exemplaires, tandis que celui des monnaies de Tyr en comprend seulement 1811[47]. Le nombre total de coins de droit identifiables, conservés pour les monnaies de Sidon, est de 537 et de 414 pour les monnaies de Tyr[48]. Ces chiffres moyens sont obtenus à partir d'une longue période de richesse et de puissance pour Sidon (539-347), compensée par un basculement à la fin de la période perse (347-332) où Tyr est redevenue la première cité phénicienne grâce au déclin entamé par Sidon, sa grande rivale. L'hégémonie tyrienne a succédé à l'hégémonie sidonienne, qui avait remplacé elle-même l'hégémonie tyrienne à la fin de l'Empire néo-babylonien, sans autre considération, me semble-t-il, que l'intérêt égoïste des deux cités. Aussi, quand Alexandre est venu assiéger Tyr avec l'aide de la flotte sidonienne et des autres flottes phéniciennes, les Sidoniens avaient sans aucun doute une revanche à prendre sur les Tyriens. Pourtant, selon les sources classiques, ils se seraient souvenus soudain de leur parenté avec les Tyriens, voués à une mort certaine après la prise de Tyr, et en auraient sauvé en secret 15000 sur leurs navires[49]. Si l'information est exacte, au-delà de leur diversité et de la volonté de rivaliser et de se distinguer, c'était peut-être l'unité qui avait fini par prévaloir, le sentiment d'être phénicien avant de se différencier comme tyrien ou sidonien.

Quelles étaient les causes de cette rivalité latente entre Tyr et Sidon, qui a perduré tout au long de leur histoire et ressurgi à certains moments particuliers ? La première cause évidente était la trop grande proximité

45. J. Elayi et A.G. Elayi, « Étude comparée des monnayages phéniciens des 5e-4e s. av. J.-C. », *Trans* 43, 2013, p. 62.
46. *Ibid*.
47. Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 39) ; *id.*, *op. cit.* (n. 44).
48. Elayi-Elayi, *loc. cit.* (n. 45), p. 62.
49. Curt. IV, 4.15.

entre les deux cités : Tyr est située à 35 km seulement au sud de Sidon. Cette proximité n'aurait pas posé de problème si toutes les deux n'étaient pas des cités ambitieuses et expansionistes[50]. Les deux cités étaient également limitées par la mer en guise de frontière occidentale, et par la chaîne montagneuse du Liban à l'est. Toutefois, si Tyr était bloquée au nord par le territoire de Sidon, elle avait la possibilité d'étendre son territoire vers le sud où aucune autre grande cité phénicienne ne lui barrait la route. En revanche, les frontières naturelles de Sidon étaient, au nord, le promontoire du Nahr el-Kelb qui la séparait de la cité voisine de Byblos, et au sud le fleuve Litani (Nahr Qasmié dans son cours inférieur) qui la séparait du territoire de Tyr. En outre, Tyr avait tendance à dépasser le Litani et à s'étendre jusqu'à la ville de Sarepta[51]. Sidon acceptait mal d'être coincée dans son petit territoire étriqué et ne pouvait pas rivaliser avec Tyr par l'étendue de son territoire. Les deux cités s'affrontaient aussi pour la possession de sites en Phénicie du sud afin d'étendre chacune leur territoire[52]. Tyr possédait des atouts qui faisaient défaut à Sidon : l'agglomération principale était construite sur une grande île à 0,5 km de la côte, facile à défendre et restée imprenable jusqu'au stratagème d'Alexandre qui construisit une jetée pour la relier au continent. Par contre, Sidon ne bénéficiait pas des mêmes avantages car l'îlot qui porte aujourd'hui le Château de la mer, forteresse des Croisés, et l'îlot de Ziré qui abritait un avant-port, étaient trop petits pour porter l'agglomération principale et servir de refuge pour la population en cas de menace. Ces handicaps n'ont pas empêché Sidon, à plusieurs reprises, de se croire assez puissante pour résister aux attaques ennemies, à l'abri de ses fortifications. D'un côté, Tyr s'enorgueillissait de sa position exceptionnelle ; d'un autre côté, Sidon la jalousait et se targuait d'être assez forte pour pallier à ces handicaps. Mais tout bien considéré, la supériorité de Tyr était évidente jusqu'à l'arrivée d'Alexandre : aussi sa rivalité avec Sidon l'a-t-elle poussée à un moment de son histoire à s'emparer de Sidon pour bâtir un double royaume. Si Sidon n'était pas persuadée que Tyr était imprenable sur son île, elle n'aurait certainement pas non plus hésité à annexer Tyr.

50. Pour Sidon, cf. J. Elayi, « Byblos et Sidon, deux modèles de cités phéniciennes à l'époque perse », *Trans* 35, 2008, pp. 114-122.

51. Sur le statut de Sarepta, cf. Elayi, *op. cit.* (n. 32), pp. 88-92 (avec bibl.).

52. Cf. J. Elayi, *Économie des cités phéniciennes sous l'Empire perse*, Napoli 1990, pp. 19-27 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 50), pp. 114-115 (avec bibliographie).

L'UNITÉ DE RÉDACTION DU *PSAUTIER* ET SES DIVERSITÉS THÉOLOGIQUES ET ETHNIQUES

B. Gosse*

Résumé : L'unité du *Psautier* est assurée par une rédaction d'ensemble de sagesse, avec un rôle important joué par le livre des *Proverbes*. J'ai déjà traité de cette rédaction de sagesse dans mon livre, B. Gosse, *L'influence du livre des Proverbes sur les rédactions bibliques à l'époque Perse*, Paris 2008, plus particulièrement dans le chapitre III: Le livre des *Proverbes* et le *Psautier*, pp. 51-96. Cette rédaction de sagesse a été superposée à une rédaction d'ensemble du *Psautier* qui se préoccupe de la question de l'espérance messianique davidique, les titres des psaumes ainsi que la constitution de collections de psaumes jouant un rôle important dans cette rédaction. C'est ce que je viens de présenter dans mon livre, B. Gosse, *L'espérance messianique davidique et la structuration du Psautier*, Pendé 2015. Mais cette unité du *Psautier* prend en compte des différences marquées entre les différents groupes de chantres lévites. Il est clair que les psaumes asaphites et les psaumes coréites disent des choses très différentes, comme je l'ai déjà souligné dans divers articles ainsi que N. Amzallag. Le caractère internationaliste des Coréites est avéré. En conséquence les Asaphites qui avaient le pouvoir dans le temple de Jérusalem comme le montre les *Chroniques*, les ont réduits à l'état de portiers, mais ils chantaient quand même comme le montre la réponse du *Ps* 87,2. Dans la deuxième partie du *Psautier* coréite (*Ps* 84-89), ces derniers se sont alliés aux Ezrahites, pour proclamer la fin de la dynastie davidique (*Ps* 88-89). Toutefois dans les *Chroniques*, les Ezrahites ont été récupérés par les Asaphites (1 *Ch* 15,17.19). Ainsi dans son unité même de rédaction, le *Psautier* intègre des positions complétement divergentes, et ces divergences se retrouvent dans les rédactions d'autres livres bibliques, comme dans le livre d'*Isaïe*, pour la ligne coréite, ou le livre de *Jérémie*, pour la ligne asaphite.

Summary: The unity of the *Psalter* is marked by a wisdom redaction, with an important part of the Book of *Proverbs*. I have yet presented this wisdom redaction in my book, B. Gosse, *L'influence du livre des Proverbes sur les rédactions bibliques à l'époque Perse*, Paris 2008, plus particulièrement dans le chapitre III: Le livre des *Proverbes* et le *Psautier*, pp. 51-96. This wisdom redaction is put on a unity redaction of the *Psalter* that looks at the question of the hope of the Davidic messianic. The titles of the Psalms and the constitution of collections of Psalms play an important part in this redaction. I have just presented this point in my book, B. Gosse, *L'espérance messianique davidique et la structuration du Psautier*, Pendé 2015. But this unity of the *Psalter* looks at the differences between

* Chercheur, 4 Résidence Opéra, 92160 Antony, France.
gosse.bernard.old@orange.fr

doi: 10.2143/TE.49.0.3248522

some groups of Levites. It is evident that the psalms of Asaf and the psalms of Core say something very different, like I have yet exposed in some articles and also N. Amzallag. The international option of the psalms of Core is very clear. But the sons of Asaf whom have the power in the Temple in the postexilic time reduced them like doorkeepers. But they sing always like in *Ps* 87,2. In the second part of the psalter of Core, *Ps* 84-89, the sons of Core are allied with the sons of Ezra, in the way to announce the end of the Davidic dynasty (*Ps* 88-89). But in the Chronicles the sons of Ezra, came back with the sons of Asaph (1 *Ch* 15,17.19). So in its unity of redaction the Psalter integrate some positions very different. This different ways appears in the redactions of other biblical books, like the book of *Isaiah* in the way of Core, or the Book of *Jeremy* in the way of Asaph.

Mots-clés : Psautier, Proverbes, David, Asaph, Coré

Keywords: Psalter, Proverbs, David, Asaf, Korah

1.1. La rédaction unitaire du *Psautier*, comme livre de sagesse

Le *Psautier* est constitué de psaumes d’origines diverses, toutefois la rédaction finale situe le *Psautier* et le psalmiste, dans le cadre de la tradition de sagesse. Cela apparaît dès le début du *Ps* 1, avec la réinterprétation du terme *twrh*[1] comme synonyme d’enseignement de sagesse,[2] en lien avec l’utilisation de ce terme dans l’ensemble du *Psautier*.[3] Ainsi le texte du *Ps* 1,1-2 : « 1 Heureux (*’šry*) l’homme (*h’yš*) qui ne suit (*hlk*) pas le conseil des impies (*b‘ṣt rš‘ym*), ni dans la voie des pécheurs (*wbdrk ḥṭ’ym*) ne s’arrête, ni au siège des railleurs (*wbmwšb lṣym*) ne s’assied, 2 mais se plaît (*ḥpṣw*) dans la loi (*btwrt*) de Yahvé, mais murmure sa loi

1. *twrh* : *Ps* 1,2 ; 19,8 ; 37,31 ; 40,9 ; 78,1.5.10 ; 89,31 ; 94,12 ; 105,45 ; 119,1.18.29. 34.44.51.53.55.61.70.72.77.85.92.97.109.113.126.136.142.150.153.163.165.174. La présence du terme apparaît concentrée dans quelques passages de psaumes qui semblent constituer une relecture sapientielle, comme nous allons le voir. Le rôle du *Ps* 119 apparaît déjà comme fondamental. Nous constaterons qu’il est construit sur le terme *twrh* et 7 synonymes, utilisés dans presque chaque verset de chaque strophe de 8 versets.

2. *Si* 24,3.23 : « 3 Je (la sagesse) suis issue de la bouche du Très-Haut et comme une vapeur j’ai couvert la terre. 23 Tout cela n’est autre que le livre de l’alliance du Dieu Très-Haut, la Loi promulguée par Moïse, laissée en héritage aux assemblées de Jacob ».

3. A. Weiser, *The Psalms*, London 1986^{7}, p. 102 : « We can picture to ourselves its author as one of the Wisdom teachers (cf. Jer. 8.9, 18.18 ; Eccles. 12.9f. ; Prov. 8.1ff.) who has set himself the task of initiating young men in ‘Wisdom’ » ; p. 103 : « Its special significances lies in the fact that the ‘practical wisdom’ is based on a firm religious foundation the roots of which are firmly embedded in the tradition of public worship ». J.-L. Vesco, *Le Psautier de David I*, Paris 2006, p. 59 : « L’influence des milieux sapientiaux sur l’ultime rédaction du psautier ne peut être mise en doute même si tel ou tel détail demeure discutable et reste hypothétique ».

(*wbtwrtw yhgh*) jour et nuit ! »[4] renvoie aux enseignements de sagesse des *Ps* 19,8 : « La loi (*twrt*) de Yahvé est parfaite, réconfort pour l'âme ; le témoignage de Yahvé est véridique, sagesse du simple (*mḥkymt pty*) », et 37,30-31 : « 30 La bouche du juste murmure la sagesse (*yhgh ḥkmh*) et sa langue dit le droit ; 31 la loi (*twrt*) de son Dieu dans son cœur, ses pas ne chancellent point », auquel on peut encore rattacher le *Ps* 40,8b.9 : « 8 Au rouleau du livre il m'est prescrit 9 de faire tes volontés ; mon Dieu, j'ai voulu ta loi (*wtwrtk*) au profond de mes entrailles ». L'aspect de sagesse apparaît encore renforcé dans le *Ps* 78,1-2 : « 1 Poème. D'Asaph. Écoute, ô mon peuple, ma loi (*twrty*) ; tends l'oreille aux paroles de ma bouche ; 2 j'ouvre la bouche en paraboles (*bmšl*), j'évoque (*'by'h*) du passé les mystères (*ḥydwt*)[5] », avec des résonnances dans le *Ps* 49,4-5 : « 4 Ma bouche énonce la sagesse (*ḥkmwt*), et le murmure de mon cœur l'intelligence (*tbwnh*) ; 5 je tends l'oreille à quelques proverbe (*lmšl*), je résous sur la lyre mon énigme (*ḥydty*) ». Ainsi la loi d'Israël du *Ps* 78,5, loi de l'alliance selon 78,10, se trouve resituée dans une perspective de sagesse.[6] La question du (non) respect de « ma loi (*twrty*) » est appliquée à la descendance davidique dans le *Ps* 89,31, un psaume qui constate la disparition de la dynastie, et le thème est repris dans le *Ps* 105,45, à la fin d'un psaume qui répond au *Ps* 89 en substituant la descendance des patriarches à la descendance davidique.[7] L'emploi du *Ps* 94,12 : « Heureux l'homme que tu reprends, Yahvé, et que tu enseignes (*tlmdnw*) par ta loi (*wmtwrtk*) » présente encore la loi comme un enseignement de sagesse, dans la ligne de ce que nous allons voir dans

4. Voir *Pr* 8,34-36, en particulier 8,34 : « Heureux (*'šry*). L'homme qui m'écoute (la Sagesse) ». On peut également noter, *lwṣ* : *Ps* 1,1 ; 119,51, dans le *Psautier* et dans les *Proverbes*, *Pr* 1,22 et 17 autres emplois. En rapport avec *Pr* 1,22, et en fonction des psaumes de sagesse, on peut encore relever *pty* : *Ps* 19,8 ; 116,6 ; 119,130 ; *Pr* 1,4.22.32 ; 7,7 ; 8,5 ; 9,4.6.16 ; 14,15.18 ; 19,25 ; 21,11 ; 22,3 ; 27,12 ; *Ez* 45,20 pour toute la Bible.

5. *ḥydh* : *Ps* 49,5 ; 78,2, dans le *Psautier*. Nous relevons de plus dans les deux cas le parallèle *mšl* / *ḥydh*. Voir également *tbwnh* : *Ps* 49,4 ; 78,72 ; 136,5 ; 147,5 et 19 emplois dans les *Proverbes*. En ce qui concerne l'usage du verbe *nb'*, voir *Pr* 1,23 : « Convertissez-vous à mon exhortation, pour vous je vais déverser (*'by'h*) mon esprit et vous faire connaître mes paroles ». Pour *Pr* 1,22, voir note précédente. Le projet du *Ps* 78,2, se comprend bien en fonction de la promesse de la sagesse de *Pr* 1,23.

6. Il s'agit bien entendu d'un processus qui n'efface pas pour autant la signification traditionnelle du terme *twrh*.

7. Le *Ps* 105 se présente comme une relecture de l'histoire d'Israël pour continuer la tradition du *Ps* 78. On relève dans le *Ps* 105,45, l'expression *wtwrtyw ynṣr*. L'usage précédent du verbe *nṣ*r se rencontre dans le *Ps* 78,7 dans l'expression : *wmṣwtyw ynṣrw*. Les usages suivants relèvent du *Ps* 119, avec pour commencer le *Ps* 119,2 : *nṣry 'dtyw*. Les substantifs *mṣwh* et *'dh* font partie des 7 synonymes de *twrh* utilisés conjointement avec ce terme dans le *Ps* 119.

le *Ps* 119,71 : « Un bien pour moi, que d'être affligé afin d'apprendre (*'lmd*) tes volontés (*ḥqyk*) ». Le terme *ḥq* fait partie des 7 synonymes de *twrh* utilisés conjointement avec *twrh* dans le *Ps* 119. Le *Ps* 119,1 se présente comme une méditation sur cette loi-sagesse : « Heureux (*'šry*), impeccables en leur voie (*drk*), ceux qui marchent (*hhlkym*) dans la loi (*btwrt*) de Yahvé ! », en recoupant des thèmes du *Ps* 1,1, comme dans le *Ps* 119,53 : « La fureur me prend devant les impies (*mrš'ym*), qui délaissent ta loi (*twrtk*) ».

Ainsi, la loi du *Ps* 1 peut se comprendre dans la ligne de *Pr* 3,1a : « Mon fils, n'oublie pas mon enseignement (*twrty*) » et 3,13 : « Heureux (*'šry*) l'homme (*'dm*) qui a trouvé la sagesse (*ḥkmh*), l'homme qui acquiert l'intelligence (*tbwnh*) ! » Dans le *Ps* 78,1, on peut se référer plus spécialement à *Pr* 1,6 : « pour pénétrer proverbes (*mšl*) et sentences obscures, les dits des sages (*ḥkmym*) et leurs énigmes (*wḥydtm*) ».[8] Le *Ps* 1,1 invite également à suivre les conseils de *Pr* 1,10.15 : « 10 Mon fils, si des pécheurs (*ḥṭ'ym*) veulent te séduire, n'y va pas ! 15 Mon fils, ne les suis pas dans leur voie (*bdrk 'tm*), éloigne tes pas de leur sentier » et 4,14 : « Ne suis pas le sentier des méchants (*rš'ym*), ne t'avance pas sur le chemin (*bdrk*) des mauvais ».

Finalement, le psalmiste est présenté comme répondant à l'appel de la sagesse de *Pr* 1,22-23 : « 22 Jusques à quand, ô niais (*ptym*), aimerez-vous la niaiserie (*pty*) ? Et les railleurs se plairont-ils à la raillerie (*wlṣym lṣwn*) ? Et les sots haïront-ils le savoir ? 23 Convertissez-vous à mon exhortation, pour vous je vais épancher (*'by'h*)[9] mon esprit (*rwḥy*) et vous faire connaître mes paroles », au contraire de ceux dénoncés en *Pr* 1,25 : « puisque vous avez négligé tous mes conseils (*'ṣty*) et que vous n'avez pas voulu de mon exhortation ». Le verbe *lwṣ* au participe *kal*, apparaît dans la Bible en : *Ps* 1,1 ; *Pr* 1,22 ; 3,34 ; 9,7.8 ; 13,1 ; 14,6 ; 15,12 ; 19,25.29 ; 20,1 ; 21,11.24 ; 22,10 ; 24,9 ; *Is* 29,20. L'usage du terme *pty*[10] dans le *Ps* 19,8 apparaît également comme une réponse à *Pr* 1,22.

Le *Ps* 1,3 : « Il est comme un arbre (*k'ṣ*) planté près des ruisseaux ; qui donne son fruit (*pryw*) en la saison et jamais son feuillage (*w'lhw*) ne

8. F.-L. Hossfeld et E. Zenger, *Psalms 2. A Coommentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, p. 294 (*Ps* 74,1-2) : « What he proclaims is a personal Wisdom-style instruction for life (cf. Prov 3:1 ; 4:2 ; 7:2)… ».

9. Le verbe *nb'*, en dehors des *Proverbes* et de *Qo* 10,1, apparaît uniquement dans le *Psautier* dans le *P*s 19,2 ; 59,8 ; 94,4 ; 119,171 ; 145,7. Voir ce que nous avons déjà relevé ci-dessus à propos de *twrh* pour les *Ps* 19 ; 94 et 119.

10. *pty* : *Ps* 19,8 ; 116,6 ; 119,130 ; *Pr* 1,4.22.32 ; 7,7 ; 8,5 ; 9,4.6.16 ; 14,15.18 ; 19,25 ; 21,11 ; 22,3 ; 27,12 ; *Ez* 45,20, pour toute la Bible.

sèche : tout ce qu'il fait réussit (*yṣlyḥ*) »[11] s'inspire de *Pr* 11,28.30 : « 28 Qui se fie en la richesse tombera, mais les justes (*ṣdyqym*) pousseront comme le feuillage (*wk'lh*). 30 Le fruit du juste (*pry ṣdyq*) est un arbre de vie (*'ṣ ḥyym*) ; le sage (*ḥkm*) recueille la vie ». La doctrine traditionnelle de sagesse du *Ps* 1,4 : « Pour les impies rien de tel ! Mais ils sont comme la bale (*kmṣ*) qu'emporte le vent (*rwḥ*) » correspond à la sagesse traditionnelle contestée par *Job* 21,18 : « Sont-ils comme la paille face au vent (*rwḥ*), comme la bale (*wkmṣ*) qu'emporte l'ouragan (*swph*) ? », avec *mṣ* : *Ps* 1,4 ; 35,5 ; *Jb* 21,18 pour ces deux livres et 5 autres emplois bibliques (livres prophétiques).

L'opposition du sort des justes et de celui des méchants du *Ps* 1,5 : « Ainsi, les impies (*rš'ym*) ne tiendront pas au jugement, ni les pécheurs, à l'assemblée des justes (*ṣdyqym*) » correspond à *Pr* 12,7 : « Jeté bas, les méchants (*rš'ym*) ne sont plus, la maison des justes (*ṣdyqym*) subsiste ». De même l'affirmation du *Ps* 1,6 : « Car Yahvé connaît le chemin (*drk*) des justes (*ṣdyqym*), mais le chemin (*wdrk*) des impies (*rš'ym*) se perd » correspond à la doctrine de *Pr* 4,18-19 : « 18 La voie (*w'rḥ*) des justes (*ṣdyqym*) est comme la lumière de l'aube, dont l'éclat grandit jusqu'au plein jour ; 19 le chemin (*drk*) des méchants (*rš'ym*) est comme l'obscurité : ils ne savent pas sur quoi ils trébuchent ».

L'influence de la sagesse se fait manifestement sentir dans le *Ps* 119, qui correspond à une méditation sur *Pr* 3,1 : « Mon fils, n'oublie (*'l tškḥ*) pas mon enseignement (*twrty*), et que ton cœur garde (*yṣr*) mes préceptes (*wmṣwty*) ». Pratiquement chacun des versets des 22 fois (les 22 lettres de l'alphabet hébraïque) 8 versets du *Ps* 119, soit 176 versets, utilise le terme *twrh* ou *mṣwh*, ou six autres synonymes.[12] Dans le *Ps* 119, on relève 25 fois l'usage de *twrh* et 22 fois celui de *mṣwh*. Mais on note également 23 fois *'dh* ou *'dwt* ; 21 fois *pqwdym* ; 22 fois *ḥq* ou *ḥqh* ; 23 fois *mšpṭ* ; 23 fois *dbr* et 19 fois *'mrh*. Soit 178 synonymes pour 176 versets. Toutefois, certains versets comprennent deux synonymes dans le *Ps* 119, 16.43.48.160.168.172, alors que ceux-ci sont absents dans le *Ps* 119,3.37. 90.122.[13] Il faut relever que le verbe *škḥ* « oublier », de *Pr* 3,1, dans le

11. Au sujet du *Ps* 1,2b = *Jos* 1,8 et du *Ps* 1,3b = *Jos* 1,7, voir F.-L. Hossfeld et E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, Würzburg 1993, p. 47.

'lh (feuillage) : *Ps* 1,3 ; *Pr* 11,28, seules attestations de ces deux livres.

12. F.-L. Hossfeld et E. Zenger, *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis 2011, p. 258 : « Our psalmist-poet emphasizes that the number eight is important for him also by using eight terms for his understanding of Torah ».

13. Si on veut un nombre équivalent de synonymes et de versets, on peut estimer que le *mṣwtyk* du *Ps* 119,48 est une répétition fautive de 119,47 ; et le *'dtyk* de 119,168 est une répétition de celui de 119,167. Dans ce cas, les versets qui comprennent deux

Ps 119 s'applique toujours à l'un des huit synonymes dans le *Ps* 119,16. 61.83.93.109.139.141.153.176 (toujours avec négation sauf en *Ps* 119,139, où ce sont les ennemis du psalmiste qui sont concernés), dont trois fois à *twrh*. De même le verbe *nṣr* « garder » s'applique toujours à l'un des synonymes dans le *Ps* 119,2.22.33.34.56.69.100.115.129.145.[14]

En ce qui concerne le *Ps* 19, A. Klein considère, que ce psaume a été inséré parmi les psaumes royaux, en raison des versets 12-15,[15] cela correspond du reste à l'emploi des expressions *'bd yhwh* en *Ps* 18,1 au sujet de David et *'bdk* dans le *Ps* 19,12.14. À propos des influences qui ont jouées dans la construction du *Ps* 19, elle souligne celle du *Siracide*, au-delà de celle des *Proverbes*, et également celle du *Ps* 119.[16] On pourra consulter le texte hébreu de *Siracide* 42,15-43,18, dans le rouleau de Massada, avec spécialement en *Si* 43,1 : *t'r mrwm wrqy' lṭhr*.[17] Mais le *Ps* 18, psaume royal a lui-même manifestement subi l'influence du livre des *Proverbes* : « Dieu, sa voie est sans reproche et la parole de Yahvé (*'mrt yhwh*) est éprouvée (*ṣrwph*). Il est, lui, le bouclier (*mgn*) de quiconque s'abrite (*hḥsym*) en lui » (18,31), reprend *Pr* 30,5 : « Toute parole de Dieu (*kl 'mrt 'lwh*) est éprouvée (*ṣrwph*), il est un bouclier (*mgn*) pour qui s'abrite (*lḥsym*) en lui ». De plus, le *Ps* 18,32 : « Qui donc est Dieu (*'lwh*), hors Yahvé ? Qui est rocher, sinon notre Dieu ? » correspond à l'inversion de la question de *Pr* 30,9 : « de crainte que, comblé, je ne me détourne et ne dise : "Qui est Yahvé ?" Ou encore qu'indigent, je ne vole et ne profane le nom de mon Dieu ». De plus, le nom divin, *'lwh* « Dieu », du *Ps* 18,32, provient de *Pr* 30,5. Cette forme du nom divin est rare en dehors du livre de *Job*.

En fait, l'ensemble du *Psautier* a pu connaître une relecture de sagesse principalement en fonction du livre des *Proverbes*, voir B. Gosse, *L'influence*

synonymes sont les *Ps* 119,16.43.160.172. Le terme *pqwdym* apparaît uniquement dans le *Psautier* : *Ps* 19,9 ; 103,18 ; 111,7 et 21 fois dans le *Ps* 119. Pour *'mrh*, voir *Pr* 30,5 et *Ps* 18,31 = 2 *S* 22,31. L'influence des *Proverbes* est également notable sur ce point. On peut aussi noter *'lwh* : *Pr* 30,5 ; *Ps* 18,32 ; 50,22 ; 114,7 ; 139,19 (pour le rôle des *Proverbes* dans la seconde partie du *Ps* 50, voir ci-dessous dans le texte).

14. B. Gosse, « L'appel de la sagesse de Proverbes 1 et la constitution finale du Psautier », *RB* 113, 2006, pp. 552-569.

15. A. Klein, « Half Way between Psalm 119 and Ben Sira : Wisdom and Torah in Psalm 19 », in B.U. Schipper et D.A. Teeter éds, *Wisdom and Torah*, Leiden-Boston 2013, p. 141 : « There is no evidence that Torah psalms have been handed down in collections, but it is the prayer part in vv. 12-15 that makes Psalm 19 fit into its literary setting between the royal psalms, Psalm 18 and Psalms 20-21 ».

16. *Ibid.*, pp. 150-153.

17. V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira, Traducción y notas*, Estella 2012, pp. 432-439. Pour *Si* 43,1, voir p. 435 et sa note 7.

du livre des Proverbes sur les rédactions bibliques à l'époque Perse, Suppl. 14 à *Trans*, Paris 2008. Dans le *Ps* 50, il s'agit de l'ajout ultérieur d'une seconde partie de psaume (*Ps* 50,16-23).[18] Le sujet a également été abordé par P. J. Botha.[19]

1.2. La rédaction unitaire du *Psautier* et l'espérance messianique davidique

Il existe ainsi clairement une rédaction d'ensemble du *Psautier*, rédaction de sagesse débutant au *Ps* 1, permettant au psalmiste de s'identifier à la prière du messie davidique mentionnée au *Ps* 2. L'expression du début du *Ps* 1 : « Heureux l'homme (*'šry h'yš*) » fait inclusion avec celle de la fin du *Ps* 2 : « Heureux qui s'abrite en lui (*'šry kl ḥwsy bw*) ! »[20] La tradition de sagesse permet au psalmiste de s'identifier à David (la sagesse constituait du reste avant tout un attribut royal, qui s'est lui aussi démocratisé), comme réponse à la disparition de la royauté, assumée dans la suite du *Psautier* (*Ps* 90-106), même si David se trouve réintégré comme fondateur du culte du temple (*Ps* 107-150). Concernant les relations entre les deux premiers psaumes, on peut encore relever que le *Ps* 2,1 : « Pourquoi ces nations (*gwym*) en tumulte, ces peuples (*wl'mym*) qui murmurent en vain (*yhgw ryq*) ? » présente les nations en opposition au comportement évoqué dans le *Ps* 1,2b : « mais murmure sa loi (*wbtwrtw yhgh*) jour et nuit ! » Ainsi, la question de la sagesse et la question du messie (*Ps* 2,2) sont étroitement liées.[21]

18. B. Gosse, « L'alignement du Psaume 50 sur la rédaction sapientielle d'ensemble du Psautier », *ETR* 83, 2008, pp. 419-423. Voir pour *'lwh* : *Pr* 30,5 ; *Ps* 18,32 (voir ci-dessus) ; 50,22 ; 114,7 ; 139,19.

19. P.J. Botha, « Pride and the Suffering of the Poor in the Persian Period. Psalm 12 in its Post-Exilic Context », *OTE* 25, 2012, pp. 40-56 ; *id.*, "Psalm 91 and its wisdom connection", *OTE* 25, 2012, pp. 260-276 ; *id.*, « Poetry and Perlocution in Psalm 26 », *OTE* 24, 2011, pp. 30-48 ; *id.*, « 'I am like a green olive tree' The wisdom context of Psalm 52 », *Herv. Teol. Stud.* Vol. 69 n°1, Pretoria 2013, 8 pages ; *id.*, « Interpreting 'Torah' in Psalm 1 in the light of Psalm 119 », *Herv. Teol. Stud.* Vol. 68 n°1, Pretoria 2012, 7 pages ; A. Potgieter, « Walking wisely : Sapiential influence in Psalm 26 », *Herv. Teol. Stud.* Vol 69 n°1, Pretoria 2013, 5 pages.

20. Hossfeld-Zenger, *op. cit.* (n. 11), p. 45 : « Sie sind durch die Seligpreisungen 1^{1} 2^{12} zu einer redaktionnellen Einheit verbunden ; sie sind durch mehrere Stichworte aufeinanderbezogen... ». Voir *hgh* : 1,1 ; 2,1 : *drk* : 1,6: 2,12. P. 47, il rappelle *Ps* 1,2b = *Jos* 1,8 ; *Ps* 1,3b = *Jos* 1,7. Le *'šry* suivant est dans le *Ps* 32,1.

21. S. Terrien, *The Psalms*, Grand Rapids-Cambridge 2003, p. 81 (*Ps* 2,1-3) : « The poet may have imitated dialogues of the wisdom literature, such as those of the poem of Job and his comforters, at the end of which the Lord himself questions Job from within the whirlwind ». Le verbe *hgh* du *Ps* 1-2 et 2,1 ne se rencontre pas ensuite avant le *Ps* 35,28.

Or, la question davidique joue un rôle essentiel et unificateur dans le *Psautier*. Dans le premier livre du *Psautie*r, *Ps* 3-41, David est mentionné dans les titres sauf pour le *Ps* 33 (les psaumes 9 et 10 constituent un seul psaume alphabétique). Le *Ps* 18 insiste sur la délivrance de David devant tous les ennemis au v. 1, en référence au messie et sa descendance à jamais au v. 51. Le parallèle de 2 *S* 22,1-51 souligne l'importance de ce texte dans la théologie davidique messianique. Dans le *Psautier* élohiste, le *Ps* 42-83 (42 psaumes débutant au psaume 42, la symbolique biblique du nombre 42 constitue une malédiction pouvant se transformer éventuellement en bénédiction), le second psautier davidique, *Ps* 51-72, en occupe le centre, et les titres des *Ps* 51-59 insistent plus particulièrement sur les difficultés rencontrées par David dès son époque, donc dès les débuts de la dynastie davidique. Les psaumes d'Asaph, *Ps* 50 et 73-83, traitent des difficultés ultérieures du royaume du Sud dans la continuité de la disparition du royaume du Nord dont les Asaphites sont originaires. Les préoccupations concernant le royaume du Sud incluent les incertitudes quant à l'avenir de la dynastie comme cela apparaît dans le *Ps* 80,18.[22] Les psaumes de Coré des *Ps* 42-49 nous situent dans les incertitudes de l'exil, même s'il y a toujours l'espérance d'un roi idéal comme le souligne le *Ps* 45.

Mais la deuxième partie du psautier coréite (et alliés ezrahites)[23], *Ps* 84-89, constate la disparition de la dynastie davidique.[24] Les *Ps* 90-106 proposent des solutions à la disparition de la dynastie, le *Ps* 105 substituant finalement l'alliance avec les patriarches à l'alliance avec David. Le cinquième livre du *Psautier*, *Ps* 107-150, réintègre la perspective messianique davidique dès les *Ps* 108-110. Cette réintégration se fait dans un

mšyḥ : *Ps* 2,2 (synthèse du *Psautier*) ; 18,51 ; 20,7 ; 28,8 (3 attestations de réaffirmation du messie davidique en inclusion avec la fin du *Psautier*) ; 84,10 (oint sacerdotal en substitution du oint royal) ; 89,39.52 (fin de la dynastie davidique) ; 105,15 (substitution des patriarches et de leur descendance) ; 132,10.17 (réaffirmation du messie davidique en référence à la fondation du culte lors du transfert de l'arche à Jérusalem par David).

22. B. Gosse, « Le Ps 80, Ez 17 et le “Fils de l'homme” », *RB* 122, 2015, pp. 161-172.

23. Les Coréites avaient eux-mêmes une implantation internationale. Pour proclamer la fin de la dynastie davidique, ils ont eu recours aux Ezrahites, sans doute d'origine Édomite. Ces derniers ont été finalement récupérés par les Asaphites, voir 1 *Ch* 15,17.19, qui prépare la réinterprétation davidique du *Ps* 105,1-15 en 1 *Ch* 16 (liturgie du transfert de l'arche). Cela correspond également à la reprise de thèmes ezrahites dans les *Ps* 111-112.

24. L'usage de *mšyḥ* dans le *Ps* 84,10 dans un contexte cultuel doit se référer au grand prêtre oint. Le terme *mšyḥ* n'est pas utilisé une seule fois dans les *Ps* 42-83, qui se préoccupent de l'avenir de la dynastie. Les *Ps* 84-89 constatent la disparition de la dynastie davidique. L'usage de *mšyḥ* comme prêtre-oint dans le *Ps* 84,10 participe de ce processus. Voir Hossfeld-Zenger, *op. cit.* (n. 8), p. 356.

contexte cultuel, avec un renvoi plus spécial au pèlerinage jusqu'á Jérusalem dans les *Ps* 120-134, en souvenir du transfert par David de l'arche d'alliance de Yahvé Sabaot, originaire du Nord, jusqu'à Jérusalem (*Ps* 132). Le rétablissement de David se fait dans le contexte cultuel du temple où tout le firmament se concentre, comme le suggère le *Ps* 150.[25]

2. Les psautiers davidique et asaphite et la théologie officielle du temple de Jérusalem au retour de l'exil

La rédaction finale du premier psautier davidique, *Ps* 3-42, correspond à une réaffirmation messianique davidique, au retour de l'exil, avec comme point central le *Ps* 18, le titre vv. 1-2 invitant à célébrer la délivrance de David, devant tous ses ennemis et la conclusion v. 51 réaffirmant le messie davidique et sa « descendance à jamais ». Il s'agit d'une réponse aux titres davidiques alarmistes, du second psautier davidique *Ps* 51-72 (particulièrement les titres des *Ps* 51-59), qui évoquent, par rapprochements textuels en référence aux livres de *Samuel*, les incertitudes de l'avenir de la dynastie depuis l'époque même de David et ses fuites devant ses persécuteurs.[26] Le troisième psautier davidique *Ps* 108-110, et le quatrième *Ps* 138-145, restaurent la référence à David dans le cadre du culte du temple, dirigé par les Asaphites au retour de l'exil. On peut y rattacher les cantiques des montées qui font référence au transfert de l'arche de Yahvé Sabaot jusqu'à Jérusalem par David (*Ps* 120-134, avec référence particulière au transfert de l'arche par David dans le *Ps* 132. Les *Ps* 135 et suivants, particulièrement le 150, se situent dans le temple où est parvenu le pèlerinage). Ce transfert a été considéré comme l'acte fondateur de la liturgie du temple futur. La structure du *Psautier* doit se comprendre par inclusions successives et non selon un développement linéaire. Ces inclusions successives peuvent être schématisées sur le modèle, A ; B-A-B ; C-B-A-B-C, et ainsi de suite.

Le psautier asaphite comprend le *Ps* 50, qui remet en cause le sacrifice sans bonne intention, et les *Ps* 73-83. Le *Ps* 73 consiste en une réflexion

25. Sur cette question, voir encore B. Gosse, *L'espérance messianique davidique et la structuration du Psautier*, Supplément n° 21 à *Transeuphratène*, Pendé 2015. Voir « firmament » : *rqy'* : *Ps* 19,2 ; 150,1 seules attestations du *Psautier*.

26. La faute de David (*Ps* 51) justifie ses persécutions (voir particulièrement les titres des *Ps* 52-59), malgré l'ordre chronologique inverse. Hossfeld-Zenger, *op. cit.* (n. 8), pp. 18-19 : « The biographical-chronological - order is here disturbed in favor of a topical-theological one. First David sins against Bathsheba and Uriah (and thus against God), and then he must, apparently as a consequence of his sin, suffer through the greatest variety of experiences of misery and persecution ».

sur le sort des méchants, la solution étant donnée par l'entrée dans les sanctuaires au verset 17 (*mqdšy 'l*). Mais dans le *Ps* 74,7, c'est « ton sanctuaire (*mqdšk*) » qui est lui-même brûlé et profané. Dans le *Ps* 75,3, il est affirmé que Dieu jugera au temps fixé. Le *Ps* 76 reprend le thème du sanctuaire, v. 3 : « demeure en Sion », qui assure la victoire. Au *Ps* 77, la détresse invite à méditer sur l'action de Dieu, aux « jours anciens (*ymym mqdm*) » (v. 6). C'est ce qui est fait avec le *Ps* 78 (v. 2 : *qdm*. La réflexion sur les temps anciens est très asaphite, *qdm* : *Ps* 74,2.12 ; 77,6.12 ; 78,2, et 6 autres emplois dans le *Psautier*). La fin du psaume constate le rejet du royaume du Nord, l'espérance étant reportée sur le royaume du Sud et David. Mais le *Ps* 79 traite de nouveau de la destruction du temple de Jérusalem. Le *Ps* 80, dans la continuité de la référence aux origines asaphites dans le royaume du Nord (*Ps* 80,2-3), s'inquiète du sort du messie (80,18)[27], dans le royaume du Sud. Le *Ps* 81 constate l'abandon de Yahvé par Israël, et les conséquences néfastes pour ce dernier. Le *Ps* 82 prend à partie les mauvais juges (« dieux », pour pouvoir mieux les dénoncer), ce qui est un aspect essentiel de l'abandon de Yahvé. Le *Ps* 83 est un appel à l'intervention divine devant la menace des peuples, avec des conséquences directes pour l'existence d'Israël et de ses institutions.

Mais d'une manière plus générale, la réhabilitation royale davidique dans le *Psautier*, comme nous l'avons noté précédemment, est conforme à la théologie asaphite telle qu'elle apparaît dans les livres des *Chroniques*. En effet, au-delà des psaumes asaphites pré-exiliques, exiliques et post-exiliques du *Psautier*,[28] sa constitution, avec une prééminence messianique davidique, dans un cadre cultuel, doit se comprendre en fonction du rôle prépondérant des Asaphites, au retour de l'exil,[29] dans le fonctionnement du temple, selon ce que révèle les livres des *Chroniques*.[30] Le nom d'Asaph apparaît dans les *Chroniques*, en 1 *Ch* 6,24 ; 9,15 ; 15,17.19 ; 16,5.7.37 ; 25,1.2.6.9 ; 26,1 ; 2 *Ch* 5,12: 20,14 ; 29,13.30 ; 35,15. En 1 *Ch* 6,24-26, Asaph et ses ancêtres jusqu'à Gershom fils de Lévi, se trouvent cités entre Hémân (voir titre du *Ps* 88) et ses ancêtres

27. Le fait de siéger à la droite de Yahvé est un attribut messianique : *Ps* 110,1. L'expression « fils d'Adam » insiste sur la débilité du messie à l'époque de la réforme de Josias. La thématique du *Ps* 80 a été reprise en *Ez* 17 à l'époque de Sédécias et de sa déportation pour avoir fait appel à l'Égypte malgré une alliance avec Babylone.

28. B. Weber, « Der Asaph-Psalter – eine Skizze », in B. Huwyler *et al.* éds, *Prophetie und Psalmen. Festschrift Klaus Seybold,* Münster 2001, p. 133 ; 136 ; 138.

29. *Esd* 2,41 ; *Neh* 7,14.

30. Weber, *loc. cit.* (n. 28), pp. 138-139 : « Dass sie auch am zweiten Tempel eine bestimmende Gruppe waren, zeigt uns die Chronik ».

jusqu'à Qehat fils de Lévi fils d'Israël en 1 *Ch* 6,18-23, et Etân (voir titre du *Ps* 89) et ses ancêtres jusqu'à Merari fils de Lévi en 1 *Ch* 6,29-32. Ce point prépare clairement 1 *Ch* 15,17.19 en vue d'une réinterprétation davidique des *Ps* 88 et 89 et finalement du *Ps* 105.[31]

En 1 *Ch* 9,15, Asaph est cité parmi les ancêtres lévites. En 1 *Ch* 15,17.19, Asaph joue de la cymbale avec Hémân (voir le *Ps* 88) et Etân (voir le *Ps* 89).[32] En 1 *Ch* 16,5.7, Asaph prend la première place dans la responsabilité de la louange de Yahvé, sur ordre de David. Les Asaphites se réfèrent à David pour justifier leur première place dans le temple, comme chantres lévites, en 1 *Ch* 16,37. Cela correspond au rétablissement du rôle de David dans le *Psautier*, comme fondateur du culte lors de la translation de l'arche de Yahvé Sabaot à Jérusalem,[33] malgré le constat de la disparition de la dynastie du *Ps* 89 et sa substitution par la dynastie des patriarches dans le *Ps* 105. Le texte de 1 *Ch* 16 opère du reste une réinterprétation du *Ps* 105, en le resituant dans le contexte du transfert de l'arche par David. En 1 *Ch* 25,1-9, on retrouve les fils d'Asaph, de Hémân et de Yedutûn (Etân),[34] pour le service de la musique, dans le cadre des dernières volontés de David (en 25,1, il est question de lyres, cithares et cymbales, les lyres sont mentionnées avec la descendance de Yedutûn en 25,3). En 1 *Ch* 26,1 est mentionné Qoré fils d'Asaph parmi les Coréites, qualifiés de « portiers » comme nous le verrons ultérieurement. Mais il a été proposé la correction Ebyasaph, car en 1 *Ch* 9,19, Qoré est fils d'Ebyasaph et non d'Asaph comme en 2 *Ch* 26,1. En 2 *Ch* 5,12, Asaph, Hémân et Yedutûn, et leurs fils, jouent lors de l'inauguration du temple sous Salomon (avec mention des mêmes instruments de musique),

31. La fin de la dynastie davidique (*Ps* 89) est comparable à la fin de la vie humaine (*Ps* 88). En réponse, le *Ps* 105,1-15 substitue l'alliance avec Abraham, les patriarches et leur descendance, à l'alliance avec David. 1 *Ch* 16 opère une réinterprétation pro-davidique du *Ps* 105,1-15, en citant ce passage dans le contexte de la liturgie du transfert de l'arche à Jérusalem par David. En 1 *Ch* 15,17.19, Hémân et Etân sont présentés comme officiant à titre de chantres lévites, aux côtés d'Asaph, lors de cette même cérémonie du transfert de l'arche. Ils sont ainsi situés dans une liturgie qui va à l'encontre de ce que disent les psaumes dont ils sont les auteurs.

32. Ainsi, 1 *Ch* 15 transfère aux côtés des Asaphites, les auteurs des *Ps* 88 et 89, qui dans l'ensemble *Ps* 84-89, participent au constat de disparition de la royauté. 1 *Ch* 15-16 constitue justement au contraire une réaffirmation de la royauté.

33. L'arche de Yahvé Sabaot était originaire du royaume du Nord, comme les Asaphites. La référence à l'arche était également un moyen de renforcer la justification du pouvoir des Asaphites.

34. S. Japhet suppose l'« hébraïsation » de *ydtn* en *'ytn* : *I & II Chronicles*, London 1993, pp. 442-443. Les *Chroniques* préfèrent Yedutûn à Etân. L'emploi de Etân en 1 *Ch* 15,17.19 apparaît parfaitement volontaire. Il s'agit d'un renvoi à l'auteur du *Ps* 89, en lien avec la réinterprétation du *Psautier* opérée en 1 *Ch* 15-16.

ce qui assure une continuité avec la cérémonie du transfert de l'arche du temps de David. En 2 *Ch* 20,14, Yahaziel un fils d'Asaph annonce que la louange assurera la victoire (mais voir la mention des chantres lévites coréites en 2 *Ch* 20,19, ici la censure a été défaillante). En 2 *Ch* 29,13, des descendants d'Asaph participent à la réforme liturgique du temple par Ézéchias, et la reprise du culte se fait selon les paroles de David et d'Asaph selon 29,30. Ce point assure le maintien du pouvoir des Asaphites dans le temps, à travers les réformes. En 2 *Ch* 35,15, dans le cadre de la réforme de Josias, les fils d'Asaph sont de nouveau présentés à leurs postes selon les prescriptions de David. Asaph, Hémân et Yedutûn sont de nouveau mentionnés conjointement. Nous voyons donc le rôle premier d'Asaph. Les citations d'Hémân (*Ps* 88) et Etân (*Ps* 89) (ou Yedutûn cf. *Ps* 39,1 ; 62,1 ; 77,1), à ses côtés, apparaissent comme une marginalisation supplémentaire des fils de Coré (*Ps* 42-49, mais surtout ici les *Ps* 84 ; 85 ; 87 ; 88 avec Hémân, qui se situent après ceux d'Asaph 50 et 73-83). Les *Ps* 88 et 89 établissent un parallèle entre la fin de la vie humaine et la fin de la dynastie davidique, dans la continuité des psaumes de Coré. Dans le rétablissement littéraire de la dynastie comme fondatrice du culte, pour le plus grand profit des Asaphites présentés comme institués par David et contre les Coréites, les Asaphites ont mis de leur côté Hémân et Etân. Ainsi, les *Chroniques* témoignent de la mise à l'écart des Coréites par les Asaphites. Dans le temple post-exilique, le caractère identitaire des Asaphites l'a emporté sur le caractère universaliste des Coréites. Nous verrons que le livre de *Jérémie* se situe plutôt dans la ligne asaphite des *Chroniques*, alors que le livre d'*Isaïe* se comprend mieux dans la prolongation des perspectives coréites.

3. Le psautier coréite et ezrahite, et la diversité théologique et ethnique des lévites du temple post-exilique

Les coréites apparaissent dans les titres des *Ps* 42 ; 44-49: 84 ; 85 ; 87 et 88 à côté de la mention d'Hémân. Les *Ps* 42 (et 43) nous situent dans la perspective de l'exil, et constituent un seul psaume (refrain en 42,6.12 et 43,5), psaume individuel. Le *Ps* 44 se réfère au passé glorieux en contraste avce les catastrophes présentes de l'exil, dans une perspective collective, parallèle â celle individuelle des *Ps* 42-43. Le *Ps* 45 réutilise le thème du mariage royal pour réaffirmer l'espérance en un roi idéal.[35]

35. Vesco, *op. cit.* (n. 3), p. 421 (*Ps* 45,17-18) : « Les vv. 17-18 sont adressés au roi dans le TM. La continuité de la dynastie royale sera assurée… Le messie, victorieux, prêtre et roi, régnera dans la justice et dans le droit ».

Le *Ps* 46 traite du Dieu citadelle, et débouche sur une ouverture à tous les peuples de la terre, dans une perspective coréite. Cette ouverture universelle est réaffirmée au *Ps* 47, les chefs des peuples devenant même le peuple du Dieu d'Abraham (*Ps* 47,10). Le *Ps* 48 célèbre Jérusalem. Le *Ps* 49 qui s'adresse à « tous les peuples » et « tous les habitants du monde » (v. 2) traite de la rétribution. Le *Ps* 84 se réfère aux pèlerinages vers Jérusalem, dans la continuité des aspirations du premier psaume coréite, le *Ps* 42 (voir *Ps* 84,2-3 et 42,2-3).[36] Dans la perspective de la disparition du messie davidique (*Ps* 89), dans le *Ps* 84,10 le messie devient, le prêtre oint. Le *Ps* 85 promet la paix à ceux qui rentrent d'exil. Le *Ps* 87 traite de la perspective universaliste des Coréites. Le *Ps* 88 médite sur la fin de la fin de la vie humaine, mise en parallèle avec la fin de la dynastie davidique dans le *Ps* 89, avec la reprise du parallélisme synonymique amour/vérité (*ḥsd* / *'mwnh*) du *Ps* 88,12, dès le *Ps* 89,2.

Dans les *Chroniques* favorables aux Asaphites, le nom de Coré n'apparaît qu'en 1 *Ch* 1,35 ; 2,43 ; 6,7.22 et 9,19, soit avant la présentation de David comme fondateur du culte du temple. En 1 *Ch* 6,7, il s'agit de la descendance de Lévi, et en 6,22 de celle des chantres. En 9,19, les Coréites sont présentés comme portiers des seuils (*hspym*) de la tente, avant donc l'existence du temple. Les Coréites (*qrḥy*) sont mentionnés en 1 *Ch* 9,19.31 ;[37] 12,7 ; 26,1.19 ; 2 *Ch* 20,19. En 9,31, il est question d'un Coréite, et en 1 *Ch* 12,7 de Coréites ralliés à David. En 1 *Ch* 26,1,19, les Coréites sont présenés comme portiers (*hš'rym*), aux côtés des Mérarites. En 2 *Ch* 20,19, les Coréites louent Yahvé à côté des Qehatites, le cantique devant assurer la victoire. Même dans les *Chroniques*, la mention du rôle de chantre des Coréites n'a donc pas complétement disparu.

La particularité de la théologie coréite par rapport aux Asaphites est son caractère universaliste. Le *Ps* 44 présente ainsi des alternatives aux traditions asaphites, en retraitant les perspectives énoncées dans les psaumes asaphites, alternatives qui excluent la vengeance très présente

36. Le nombre 42 a une symbolique importante, il représente une malédiction qui peut éventuellement se transformer en bénédiction. Cette conception vient d'Égypte, voir les 42 nômes mais surtout le livre des morts, avec 42 dieux secondaires lors du jugement et une protestation d'innocence en 42 points, la malédiction du jugement pouvant se transformer en bénédiction en cas de verdict favorable. Mais son influence se fait également sentir dans la Bible où elle joue un rôle important dans, jusqu'aux 42 générations de la généalogie de Jésus, en passant par les 42 mois de la persécution d'Antiochus Epiphane. L'influence de la symbolique du nombre 42 apparaît même en Mésopotamie.

37. La première mention des Coréites de 1 *Ch* 9,19, correspond à la dernière de celle de Coré.

dans les psaumes asaphites comme dans le *Ps* 79.[38] Le caractère universaliste des Coréites apparaît particulièrement dans le *Ps* 87,[39] notamment 87,5 : « Mais de Sion, l'on dira : "Tout homme y est né" et celui qui l'affermit, c'est le Très-Haut ». Le texte de *Ps* 87,2 : « Yahvé la chérit préférant les portes de Sion à toute demeure de Jacob, (*'hb yhwh š'ry ṣywn mkl mšknwt y'qb*) » doit faire allusion aux « portiers » dont faisaient partie les Coréites selon 1 *Ch* 26,19 (*hš'rym*), et il s'agit d'une réponse aux Asaphites qui voulaient marginaliser les Coréites en tant que chantres lévites. Un texte comme 1 *Ch* 9,19 : « Shallum, fils de Qoré, fils d'Ebyasaph, fils de Coré, et ses frères les Coréites de la même famille, vaquaient au service liturgique ; ils gardaient les seuils (*hspym*) de la Tente, et leurs pères, responsables du camp de Yahvé, en avaient gardé l'accès » a également pu trouver une réponse en *Is* 6,4 : « Les montants des seuils vibrèrent (*wyn'w 'mwt hspym*)[40] au bruit de ces cris et le Temple était plein de fumée ». Nous verrons que le livre d'*Isaïe* se situe plutôt dans la ligne coréite.

Le caractère universaliste du livre d'*Isaïe* rejoint le psautier coréite non seulement dans sa seconde partie mais également dans sa première partie. Le *Ps* 46 témoigne du caractère universaliste de la perspective coréite, comme cela apparaît dans le *Ps* 46,11 : « Arrêtez, connaissez que moi je suis Dieu, exalté sur les peuples, exalté sur la terre ! »[41] Dans le *Ps* 47,10, les princes des peuples font même partie du peuple du Dieu d'Abraham : « Les princes des peuples s'unissent : c'est le peuple du Dieu d'Abraham. A Dieu sont les pavois de la terre,[42] au plus haut il est monté ». On peut y voir une réponse au caractère restrictif, sur le plan ethnique, de la référence à Abraham au retour de l'exil, comme cela est dénoncé en *Is* 63,16. Il en est de même dans le *Ps* 49,2 : « Écoutez ceci, tous les peuples, prêtez l'oreille, tous les habitants du monde ».

38. B. Gosse, « Le *Ps* 44 et l'alternative des traditions coréites aux traditions asaphites », *Trans* 43, 2013, pp. 65-73.

39. N. Amzallag, « The Cosmopolitan Charater of the Korahite Musical Congregation : Evidence from Psalm 87 », *VT* 64, 2014, pp. 361-381.

40. Seul emploie du terme *sp* dans le livre d'*Isaïe*. Le tremblement des seuils *hspym* peut faire penser aux descendants de *'sp*, par allitération. Le verbe *nw'* est utilisé deux fois en 7,2 pour signifier la peur, immédiatement après *Is* 6. Il en est de même en *Is* 19,1 ; 24,20 ; 29,9. Le dernier emploi en *Is* 37,22 concerne le hochement de tête, et signifie au contraire l'absence de peur de Jérusalem devant l'attaque de Sennachérib.

41. N. Amzallag, « The cryptic Theme of Psalm 46 and the Theology of the Korahites », *RB* 122, 2015, pp. 26-45.

42. Les boucliers oints, allusion aux princes oints.

Dans la rédaction finale du *Psautier*, l'universalisme coréite se trouve très minoritaire. Il est cantonné aux psaumes coréites et n'a pas influencé la rédaction d'ensemble du *Psautier*, rédaction asaphito-davidique. Toutefois, les *Ps* 84-89, où les Coréites jouent un rôle majeur alliés aux Ezrahites, témoignent que l'on a pu envisager la disparition de la dynastie davidique. Mais au-delà des *Ps* 90-106 qui cherchaient une alternative à la manifestation de l'amour de Yahvé, en l'absence de la dynastie,[43] les *Ps* 107-150 ont rétabli le messie davidique, dans un contexte très cultuel.[44] Dans les *Chroniques*, le pouvoir asaphite se manifeste et la marginalisation des Coréites apparaît d'autant plus. Toutefois, la tendance coréite a pu s'exprimer dans le livre d'*Isaïe*, où l'on retrouve les tendances universalistes coréites, même si ces textes n'ont jamais été appliqués dans la reconstruction de la communauté au retour de l'exil.

3.1. Les Ezrahites[45]

Si l'ensemble *Ps* 42-49 est entièrement coréite, les *Ps* 42 et 43 constituant un seul psaume, il n'en n'est pas de même pour la seconde partie du psautier coréite (*Ps* 84-89). Les *Ps* 83-84 et 87-88 sont coréites. Le *Ps* 86, intitulé « De David », doit correspondre à une rédaction ultérieure. Mais le *Ps* 88 est également attribué à Hémân l'Ezrahite, et surtout le *Ps* 89 qui proclame la fin de la dynastie davidique est attribué à Etân l'Ezrahite. Le *Ps* 88 sert ainsi de transition et d'union dans le passage des Coréites aux Ezrahites. Sur les Ezrahites voir N. Amzallag, *Esau in Jerusalem – The Rise of a Seirite Religious Elite in Sion in the Persian Period*. Dans les psaumes ezrahites, il situe les psaumes 39 et 62 (Yedûtûn) et 88 (Hémân), mais il considère que leurs caractéristiques sont peu discernables en raison de leur caractère de lamentation. Mais nous avons noté que le *Ps* 88 (fin de la vie humaine d'où le questionnement de 88,12 sur l'amour et la vérité de Yahvé) prépare le *Ps* 89 avec la fin de la dynastie davidique et la reprise du questionnement de 88,12. N. Amzallag considère que dans le *Ps* 89,16, l'expression « à la lumière de ta face (*b'wr pnyk*) » est une exégèse de *zrḥ*. Cela l'amène à considérer les *Ps* 111-112 comme ezrahites : « Il brille (*zrḥ*) en la ténèbre,

43. B. Gosse, « La réponse des Ps 90-106 aux Ps 88-89 quant à la manifestation de l'amour de Yahvé », *ETR* 87, 2012, pp. 481-486.

44. Il en est de même en inclusion dans le premier *Psautier* davidique (*Ps* 18,51).

45. Sur les Ezrahites, voir N. Amzallag, *Esau in Jerusalem – The Rise of a Seirite Religious Elite in Sion in the Persian Period*, CahRB 85, Pendé 2015. Voir ma recension dans *Trans* 48, 2016, pp. 132-139.

lumière des cœurs droits » (112,4a), et de voir dans le *wmlwh* du *Ps* 112,5, une allusion à la lévitisation des Ezrahites. Ce point correspondrait au processus de récupération des Ezrahites par les Asaphites comme cela apparaît en 1 *Ch* 15-16. Dans mon livre sur *L'espérance messianique davidique et la structuration du Psautier*, j'ai moi-même noté au sujet des *Ps* 111-112, p. 105 : « La continuité avec le *Ps* 89 apparaît avec *mṣwh* : *Ps* 89,32 ; 112,1 ; *gbwr* : *Ps* 89,20 ; 103,20 ; 112,2…. Les *Ps* 111-112 se situent donc dans la continuité de l'écriture du quatrième livre du *Psautier*, qui cherche à répondre au problème posé par la disparition de la dynastie, constatée par le *Ps* 89. Mais dans les *Ps* 111-112, la réinsertion de la dynastie davidique dans l'histoire a déjà été opérée par les *Ps* 108-110 ».

N. Amzallag a étudié le processus historique d'intégrations des Ezrahites dans le culte du temple, à partir des livres d'*Esdras* et *Néhémie*. Ce processus est présenté de manière anachronique en 1 *Ch* 15-16. Mais il s'agit en fait de donner une nouvelle interprétation davidique du *Ps* 105, qui va à l'encontre de ce que disent les psaumes ezrahites 88-89 sur la disparition de la dynastie. Les Ezrahites alliés des Coréites dans les *Ps* 83-89 deviennent alliés des Asaphites dans les *Chroniques*.

4. Les livres prophétiques et les Lévites

Sur ce point, voir mon article « Les lévites au retour de l'exil dans les livres d'*Ezéchiel*, *Jérémie* et *Isaïe* », *Trans* 48, 2016, pp. 43-76, et les pages 230-237 du livre de N. Amzallag, *Esau in Jerusalem*, sur la présence des Edomites dans les écrits post-exiliques.

4.1. La rédaction du livre de *Jérémie* dans la ligne asaphite[46]

Le livre de *Jérémie* réintègre la dynastie davidique comme fondatrice du culte en lien étroit avec le rôle joué par les lévites dans le temple.[47] Cela apparaît particulièrement en *Jr* 33,20-22, où les sorts de la descendance de David et de celle des Lévites sont étroitement liés. Les promesses de fécondité faites à Abraham se trouvent même transférées sur ces deux descendances en *Jr* 33,22.[48] Le texte de *Jr* 33,14-26 doit être lu dans la

46. Pour les points 4 et 5, voir B. Gosse, « Les lévites au retour de l'exil dans les livres d'*Ezéchiel*, *Jérémie* et *Isaïe* », *Trans* 48, 2016, pp. 43-76.

47. B. Gosse, « Le Ps 105, les Chroniques et Jérémie », *RB* 123, 2016, pp. 506-518.

48. Voir *Gn* 15,5. La substitution de *ṣb'* à *kwkb* en *Jr* 33,22 se comprend bien en référence à la mention de *yhwh ṣb'wt* en *Jr* 33,11.12, en référence au transfert de l'arche

continuité de 1 *Ch* 16 qui situe le *Ps* 105 dans le contexte de l'inauguration du culte du temple par David, à l'occasion du transfert de l'arche. Une solidarité rétrospective est ainsi conclue entre David en personne et les lévites du temple, même au-delà de la disparition concrète de la dynastie. D'une façon plus générale, cela correspond au rôle joué par les psaumes d'Asaph dans le livre de *Jérémie*, ainsi que les psaumes davidiques.[49] Ainsi, on peut relever particulièrement que le thème de la vengeance (*nqmh*) contre les nations du *Ps* 79,10 a été repris dans le livre de *Jérémie*, non seulement pour être appliqué à Babylone en *Jr* 50,15.28 ; 51,6.11.36, avec extension à l'Égypte en 46,10, mais encore par extension aux ennemis du prophète en *Jr* 11,20 ; 20,10.12.

4.2. Le livre d'*Isaïe* et l'influence du psautier coréite

Dans le livre d'*Isaïe*, la dynastie davidique disparaît,[50] le serviteur se substituant au messie davidique. De même, le culte du temple se trouve ouvert aux étrangers en *Is* 56,6-7 et même les fonctions de prêtres et lévites en *Is* 66,21. De ce point de vue, le livre d'*Isaïe* apparaît dans la ligne coréite en opposition à la ligne asaphite du livre de *Jérémie*. En *Is* 55,3, les faveurs de l'alliance promise à David sont transférées à une alliance conclue directement avec le peuple sans passer par David, ni même par Abraham. Or, dans les *Chroniques*, les Asaphites se présentent comme ayant été installés dans leurs fonctions, dans le temple, par David. Le thème de la vengeance est également remis en question, tout au moins dans les passages traitant du « serviteur ».[51]

5. La révolte de Coré, Datân, Abiram et On, en *Nb* 16-17 et le *Ps* 106

Le récit de la révolte de Coré, Datân, et Abiram et On, en *Nb* 16-17, souligne le fait que les descendants d'Aaron sont les seuls prêtres, et s'oppose ainsi aux revendications des Qehatites.[52] Primitivement, *Nb* 16-17

de Yahvé Sabaot par David jusqu'à Jérusalem. *Jr* 33,11 reprend le *Ps* 106,1, mais ce verset est également cité en 1 *Ch* 16,34, dans la liturgie du transfert de l'arche de Yahvé Sabaot par David jusqu'à Jérusalem. Sur le sable (*ḥwl*), voir *Gn* 22,17.

49. B. Gosse, « L'enracinement du livre de Jérémie dans le Psautier », *BN* 158, 2013, pp. 39-50 et *BN* 159, 2013, pp. 27-48. Tableau récapitulatif pp. 44-46.

50. B. Gosse, « Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105 », *ZAW* 127, 2015, pp. 281-293.

51. Gosse, *loc. cit.* (n. 38).

52. Voir *Nb* 4, et pour Coré fils de Qehat, 1 *Ch* 6,7.

devait concerner une révolte de rubénites contre Moïse, Abiram est fils d'Eliab et On fils de Pélèt, et Eliab et Pélèt sont fils de Ruben. Mais les Coréites ont été introduits en *Nb* 16-17 pour justifier le fait que dans le clan kohatite, seul les descendants d'Aaron et Moise sont prêtres et non les Coréites.[53] Les Coréites sont ainsi exclus de la prêtrise, de même que les Asaphites les excluront des chantres lévites. Il s'agit de la continuité d'un processus d'exclusion.

En *Ex* 6,16, les fils de Lévi sont Gershôn, Qehat et Merari. En *Ex* 6,18, parmi les fils de Qehat sont mentionnés Amram et Yiçhar. En *Ex* 6,20, Amram engendre Aaron et Moïse. En *Ex* 6,21, Yiçhar engendre Coré. Les fils de Coré ont donc pu avoir des revendications vis-à-vis des Aaronides, mais ils sont fils de Yiçhar et non de Amram comme Aaron et Moïse. Nous relevons une différence semblable en 1 *Ch* 5,27-29, avec la généalogie Qehat, Amram, Aaron et Moïse et Miryam, pour la généalogie des grands prêtres. Yiçhar est cité comme fils de Qehat en 5,28. Mais Coré est seulement cité en en 1 *Ch* 6,7 dans la généalogie, Qehat, Aminadab, Coré. Toujours est-il qu'il n'est pas fils d'Amram.

Dans les *Chroniques*, les Coréites apparaissent également exclus des chantres lévites, pour être cantonnés dans le rôle de portiers, dans la plupart des textes. Ainsi en 1 *Ch* 9,19, avec le qualificatif *šmry hsypym* (gardiens des seuils), et 1 *Ch* 26,1.19, avec le qualificatif (*h*)*š'rym* (portiers). L'exception de 2 *Ch* 20,19 se situe dans un contexte totalement différent, qui a échappé à la censure asaphite. Nous avons vu que les *Ps* 90-106 entérinaient le constat coréito-ezrahite de la disparition de la dynastie davidique par le *Ps* 89. Or, il faut noter que le *Ps* 106,17 se réfère à Datân et à Abiram : « La terre s'ouvre, elle avale Datân et recouvre la bande d'Abiram », ce qui renvoie à *Nb* 16,1 : « Coré, fils de Yiçhar, fils de Qehat, fils de Lévi, Datân[54] et Abiram[55], fils d'Eliab, et On, fils de Pélét (Eliab et Pélèt étaient fils de Ruben) furent orgueilleux ». Dans les *Chroniques*, le *Ps* 105, qui relève du même processus, a été réutilisé en 1 *Ch* 16 (*Ps* 105,1-15 en 1 *Ch* 16,8-22), pour réintroduire David et la dynastie dans l'histoire en tant que fondatrice du culte du temple lors du transfert de l'arche de Yahvé Sabaot jusqu'à Jérusalem,

53. B.A. Levine, *Numbers 1-20*, New York *et al*. 1993, pp. 405-432 (*Nb* 16-17). P. 405 : « The various priestly materials incorporated in Numbers 16 and 17 transforms the challenge to Moses' authority, which had been instigated by several Reubenites, into a protest by another levitical family against the exclusive right of Aaron's family to the Israelite priesthood ».

54. *dtn* : *Nb* 16,1-27 ; 26,9.9 ; *Dt* 11,6 ; *Ps* 106,17.

55. *'byrm* : *Nb* 16,1-27 ; 26,9.9 ; *Dt* 11,6 ; 1 *R* 16,34 (autre personne) ; *Ps* 106,17.

pour le plus grand bénéfice des Asaphites installés à la première place du culte (1 *Ch* 16,7.37), en tant que chantres lévites. Or, dans le cadre de cette réinterprétation, le *Ps* 106,1.47.48 est également cité en 1 *Ch* 16,34-36. Or, nous venons de rappeler que les Coréites sont présentés dans les *Chroniques* comme des portiers, et non des chantres lévites, comme en 1 *Ch* 9,19 : « Shallum fils de Qoré, fils d'Ebyasaph, fils de Coré, et ses frères les Coréites de la même famille, vaquaient au service liturgique ; ils gardaient les seuils (*hspym*) de la Tente, et leurs pères, responsables du camp de Yahvé, en avaient gardé l'accès ». Il en est de même en 1 *Ch* 26,1.19.[56] La référence du *Ps* 106 (cité en 1 *Ch* 16) à *Nb* 16, permettait en retour d'introduire le cas des fils de Coré dans le texte original de *Nb* 16, pour justifier leur exclusion de la prêtrise.[57] Dans le même processus, les *Chroniques* les ont exclus des chantres lévites. Il faut noter que par contre Etân (*Ps* 89,1) ; Hémân (*Ps* 88,1) et Asaph, les *Ps* 50 et 73-83 (sans parler d'autres psaumes possibles, vu leurs fonctions selon les *Chroniques*) sont mentionnés conjointement en 1 *Ch* 15,15.17, alors que dans les *Chroniques*, les Coréites (*Ps* 42-49 ; 84-85 ; 87 ; 88 double attribution) ne sont pas mentionnés comme chantres. Il faut rappeler la réplique des Coréites dans le *Ps* 87,2 : « Yahvé la chérit, préférant les portes de Sion (*š'ry ṣywn*) à toute demeure de Jacob ». Les portiers coréites sont les chantres préférés de Yahvé.

Ces éléments permettent d'expliquer, pour une part non négligeable, les tensions existantes dans le *Psautier*, avec les répercussions relevées dans le livre d'*Isaïe*, d'une manière générale, pro-coréite, et le livre de *Jérémie* plutôt pro-asaphite. Il apparaît que ce conflit n'est pas seulement une construction littéraire. Les Coréites semblent bien avoir constitué un groupe de chantres. Ainsi à Arad, sur la base d'une jarre datée du huitième siècle, on a trouvé une inscription concernant les *bny qrh*, « members of the Korahite Guild »[58].

Conclusion

La rédaction finale du *Psautier* relève d'un travail littéraire qui cherche à unifier le *Psautier* en termes de littérature de sagesse. Cet objectif

56. *qrḥ* : 1 *Ch* 1,35 ; 2,43 ; 6,7.22 ; 9,19. *qrḥy* : 1 *Ch* 9,19.31 ; 12,7 ; 26,1.19 ; 2 *Ch* 20,19.

57. Moïse et Aaron sont connus comme pasteurs depuis le *Ps* 77,21 et comme prêtres depuis le *Ps* 99,6. L'expression « Aaron le saint (*qdwš*) de Yahvé » dans le *Ps* 106,16 renvoie à la revendication de *Nb* 16,3 et à la réponse donnée à Coré en *Nb* 16,5. Hossfeld-Zenger, *op. cit.* (n. 12), p. 89.

58. Levine, *op. cit.* (n. 53), p. 429.

concerne particulièrement des points clés de la rédaction comme le *Ps* 1 qui présente le psalmiste comme répondant à l'appel de la sagesse de *Pr* 1, ou le 119 qui médite sur *Pr* 3,1, ou le *Ps* 19 qui s'appuie sur le *Siracide*. Mais en fait, de nombreux psaumes ont reçu des retouches de sagesse, dont la deuxième partie du *Ps* 50. Cette perspective de sagesse s'imbrique, de manière heureuse, avec la perspective royale davidique qui apparaît dès le *Ps* 2. La sagesse concerne d'abord les rois. Cette perspective davidique très liée au culte du temple s'appuie sur le transfert par David de l'arche d'alliance de Yahvé Sabaot, originaire du royaume du Nord, jusqu'à Jérusalem puis son installation dans le temple par Salomon. Les psaumes des montées, *Ps* 120-134, y font directement allusion, par la démarche générale, mais encore explicitement dans le *Ps* 132,1-5. Finalement tout se concentre dans le temple, comme cela se manifeste clairement dans le *Ps* 150, pour le plus grand profit de ceux qui y opèrent, derrière les instruments de musique cités dans ce psaume. De ce point de vue, la rédaction finale du *Psautier* se situe dans la ligne asaphite, les Asaphites occupant le pouvoir dans le temple au retour de l'exil en tant que chantres lévites, et leur référence à David, ne pouvait que faciliter leur alliance avec les prêtres sadoquites, grands bénéficiaires de la dynastie. Le fait que l'arche d'alliance soit originaire du royaume du Nord ne pouvait que favoriser les prétentions hégémoniques des Asaphites.[59]

Le pouvoir asaphite se manifeste plus spécialement dans les *Chroniques*, où par contre les Coréites se trouvent marginalisés. En 1 *Ch* 16, il est précisé qu'Asaph et les Asaphites occupent la première place selon la volonté de David, l'origine de l'arche pouvant justifier cet état de fait. Par contre dans les *Chroniques*, les Coréites sont réduits à l'état de portiers. Dans le *Psautier*, les psaumes proprement asaphites, au-delà de la structure d'ensemble du *Psautier* dans la ligne asaphite, se préoccupent spécialement du sort du temple avec sa destruction et du sort du « fils de l'homme » dans une période incertaine.

Dans le *Psautier*, les psaumes coréites témoignent d'une perspective universaliste, ce qui implique également des divergences théologiques d'avec les psaumes asaphites, comme l'abandon de la perspective de la vengeance. L'ouverture du peuple du Dieu d'Abraham aux princes des peuples (*Ps* 47,10) en apparaît un élément caractéristique. Les Coréites visaient visiblement à promouvoir l'enseignement du Yahvisme parmi

59. En ce qui concerne le contrôle idéologique du temple, on peut se demander si les fonctions de chantres lévites n'étaient pas plus importantes que celles de prêtres chargés des sacrifices.

les peuples. Les psaumes coréites qui nous sont parvenus ont été préservés malgré les différences doctrinales d'avec les Asaphites. Par contre, leur influence a été éliminée dans les *Chroniques*, qui témoignent de la ligne de l'exercice du pouvoir dans le temple après l'exil. Si la rédaction du livre de *Jérémie* se situe également dans la ligne asaphite, les Coréites ont par contre trouvé leur place dans la rédaction du livre d'*Isaïe*, avec la disparition de la royauté et l'ouverture aux peuples étrangers, y compris pour le recrutement des lévites du temple. Cela correspond tout à fait au caractère international de la congrégation coréite.

Ainsi, la diversité dont témoigne le *Psautier* est une diversité très contrôlée par le pouvoir davidico-asaphite du retour de l'exil. Mais cette diversité a trouvé le moyen de s'exprimer dans les rédactions d'autres livres bibliques, comme dans celles du livre d'*Isaïe* ou de celui d'*Osée*.[60] À côté des Coréites, il faut tenir compte de leurs alliés ezrahites, originaires d'Edom, alliés tout au moins dans les *Ps* 84-89. Car par la suite, il semble que les Ezrahites ont été intégrés dans le système comme le montre 1 *Ch* 15,17.19, ainsi que les *Ps* 111-112 (voir ci-dessus). Toujours est-il que le Yahvisme ne peut pas être considéré comme la religion exclusive d'Israël, même si cela ne plaisait visiblement pas à ceux qui exerçaient le pouvoir dans le temple au retour de l'exil. Mais les positions coréites ont eu du succès dans le livre d'*Isaïe* et finalement dans le Nouveau Testament.

60. B. Gosse, « L'influence du livre des Proverbes sur le livre d'Osée, en relation avec les livres de Jérémie et d'Isaïe », *OTE* 28, 2015, pp. 113-120. P. 118 je rapproche *Os* 2,1-2 de *Jr* 33,22. Mais *Jr* 33,22 appartient à un passage très monarchique qui unit les intérêts de la dynastie davidique et des lévites. La perspective du livre d'*Osée* est, elle, anti-monarchique.

L'IMPORTATION DE LA POTERIE GRECQUE EN « PHÉNICIE » PENDANT L'ÉPOQUE PERSE : RÉFLEXIONS SUR L'INFLUENCE ÉCONOMIQUE ET CULTURELLE DE LA GRÈCE SUR LES SOCIÉTÉS LOCALES

(Pls. IV-VI)

M. Haider*

Résumé : Un des phénomènes qui caractérise la côte levantine pendant la période perse est l'importation en masse de céramique grecque, surtout à vernis noir et à figures noires et rouges en provenance de l'Attique. Ces vases étaient associés dans plusieurs cas aux rituels religieux et banquets funéraires comme le Marzeah. L'analyse et l'interprétation de cette poterie importée, selon sa réception dans les civilisations locales, sont très importantes pour comprendre la vie religieuse et sociale de la Phénicie en Transeuprhratene.

Summary: We do not know a lot about the Phoenician culture in general, and we know even less about Phoenician religious beliefs and cults. We shall try in this paper to shed a new light on the religious life of the inhabitants of the Levantine Coast, particularly through the use of Attic pottery in the Mazreah. The Mazreah is a ritualistic mourning feast that, in a way, resembles the classical symposium but, in another way, is quite different. A key element for understanding some aspects of the religious Phoenician life during the Persian period is through analyzing the role and reinterpretation of the imported pottery used in a new range of specific social situations in Phoenicia.

Mots-clés : Religion phénicienne, Céramique grecque, Empire achéménide, Marzeah

Keywords: Phoenician religion, Greek pottery, Achaemenid Empire, Reception of Attic pottery in non-Greek culture, Levantine coast

Plusieurs points sont à prendre en considération dans tout travail visant à étudier la distribution des importations grecques au Levant : la rareté des fouilles archéologiques et des prospections dans la région, et le fait que plusieurs sites de l'Âge du Fer n'étaient pas considérés comme assez

* Post Doc Sapienza, universita di Roma, Chercheur Associé Institut Français du Proche-Orient (IFPO) Beyrouth, Avenue Charles de Gaulle, Imm. Bahri Garden 1, 9e étage, Raoucheh/Manara. Beyrouth 2036 3809, Liban.
mayhiader82@gmail.com

doi: 10.2143/TE.49.0.3248523

intéressants pour être étudiés ou même publiés. De la sorte, nous excluons de notre étude toute recherche systématique de la région. Le tableau qui se présentera à nous concernant la poterie grecque découverte au Liban n'est pas du tout optimiste. En effet, la quantité de fouilles scientifiques et par conséquent d'informations touchant Liban est relativement inférieure à celles amassées dans le reste de la côte levantine. Cette déficience pourra s'expliquer par 15 ans de guerres civiles, par l'urbanisme rapide et sauvage de l'après-guerre et surtout par l'absence de grandes missions de fouilles.

L'absence de la poterie attique dans les contextes funéraires au Liban implique une connaissance limitée des nécropoles de l'époque perse. Cependant, les nouvelles découvertes archéologiques de contextes religieux et domestiques riches en matériel de provenance attique nous permettent de dresser un portrait préliminaire des dynamiques d'importation entre la Grèce et la Phénicie. La poterie constitue la véritable colonne vertébrale de toute fouille. Elle trace l'évolution des échanges et du commerce, le dynamisme des populations et éclaire sur la vie quotidienne des individus ayant occupé le site, sans oublier son importance pour la datation des niveaux archéologiques. Au Proche-Orient, la poterie grecque a toujours contribué à la compréhension des niveaux de l'Âge du Fer, souvent assez complexes et difficilement lisibles. Son importance vient surtout du fait qu'elle est facilement identifiable, relativement abondante dans les contextes d'époque perse et que sa chronologie est bien maîtrisée.

Il est difficile de donner une définition culturelle, ethnique et surtout géographique précise de la région et surtout de Sidon. Toutefois, le terme « phénicien » est le plus adéquat pour décrire ce matériel « Sidonien ». Dans cette étude, nous retiendrons les frontières géographiques de la Phénicie comme étant la région comprise entre Arados au nord et Tyr[1] au sud ; sans perdre de vue que l'influence et le contrôle politique des cités phéniciennes s'étendaient depuis Myriandros au nord jusqu'à Ashkelon au sud.[2] Mais des villes comme Tell Sukas[3] et Dor[4] ont fourni assez de preuves pour être aussi considérées comme « phéniciennes ». À noter que le terme même de « phénicien », et par conséquent de Phénicie, ne

1. Elayi, « Les importations grecques à Tell Kazel (Simyra) à l'époque perse », *AAS* 36-37, 1986-1987, p. 27.

2. *Id.*, « Studies in Phoenician Geography during the Persian Period », *JNES* 41/2, 1982, pp. 83-110.

3. P.J. Riis, *Sukas I : The Northeast Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine*, Copenhagen 1970.

4. A. Gilboa, « Southern Phoenicia during Iron Age I-IIA in the light on the Tel Dor excavations : The Evidence of Pottery », PhD diss., Hebrew University of Chicago 2001.

nous est connu que par les sources grecques, et notamment Homère. Nous ignorons le qualificatif ethnique que se donnaient les Phéniciens[5] ou s'ils partageaient un même sentiment « national » et ce avant la période hellénistique[6]. La Phénicie faisait partie de l'empire achéménide, un empire couvrant un territoire immense sous une seule autorité centrale[7]. Un empire caractérisé par une grande diversité ethno-culturelle regroupant différents systèmes de gouvernement locaux. La Phénicie, intégrée dans la satrapie de la Transeuphratène, jouissait d'une certaine autonomie en vertu des divers services rendus à la Perse[8] ; et ce comme attesté par les inscriptions gravées sur le sarcophage du roi Eshmunazar II. Parallèlement, les riches découvertes archéologiques mettent en évidence une certaine influence grecque, notamment culturelle, sur la Phénicie. Sidon se trouvait au milieu de cet agencement territorial complexe de la Phénicie centrale, à mi-chemin entre deux forces : la Perse et la Grèce.

Sidon était une force prédominante pendant la période perse, et probablement la capitale de la Transeuphratène, comme le suggère le sarcophage du roi Eshmunazar II datant de la période perse, d'environ 525 av. J.-C. et découvert aux alentours de Sidon.

L'inscription de 22 lignes nous donne une idée claire de la force politique locale : Sidon semble être la ville la plus importante de la région, remplaçant Tyr dont le pouvoir a commencé à décliner dès le VIe s. av. J.-C. Selon l'inscription, l'autorité du roi reposait sur trois éléments : sa descendance, son zèle religieux (notamment en faveur d'Astarté, Eshmun et Baal) et enfin le territoire qu'il contrôlait (Sidon et la plaine du Sharon). Ce statut privilégié d'État autonome était la raison principale du développement des cités de la côte levantine comme force commerciale et de leur prospérité. Les cités phéniciennes eurent le droit de frapper leur propre monnaie aux alentours de 450-435 av. J.-C.[9] Il est notoire que les Phéniciens étaient liés à la mer, et que les ports naturels et artificiels caractérisaient leurs cités relativement étroites et basées sur le commerce.

5. A.F. Rainey, « Erodoto's Description of the East Mediterranean Coast », *BASOR* 321, 2001, pp. 57-63.

6. R.S. Martin, *Hellenization and Southern Phoenicia. Reconsidering the Impact of Greece before Alexander*, Unpublished PhD thesis, University of California, Berkeley 2007, p. 52.

7. P. Briant, *From Cyrus from Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake 2002, p. 1.

8. J. Elayi, *Histoire de la Phénicie*, Paris 2013, pp. 237-245 ; G. Markoe, *Phoenicians*, London 2000, p. 98.

9. J. Elayi, et G. Elayi, « Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (V^e^-IVe siècles avant J.-C.) », *Transeuphratène Supplément* 1, Paris 1993, pp. 386-387.

Un service pour lequel ils mettaient à profit leurs ressources naturelles comme le bois de cèdre et leur position stratégique au croisement de l'Asie Mineure, de l'Arabie, de l'Égypte et du reste de la Méditerranée[10]. Si les sources historiques et archéologiques nous informent que les sociétés phéniciennes semblent surtout se baser sur les échanges commerciaux maritimes, il ne faut toutefois pas sous-estimer l'importance de l'agriculture. En effet, et grâce aux découvertes archéologiques, nous arrivons à mieux comprendre le développement de ces sociétés autour du cycle agraire et surtout son importance dans la religion populaire, pour la simple raison qu'elles avaient aussi le besoin de se nourrir.

L'importation de la poterie fine de Grèce est un des marqueurs essentiels de prospérité de ces sociétés pendant la période perse. Ces vases à vernis noir ou à figures noires et rouges (*Black Glaze and Black and Red Figures*) étaient exportés en large quantité vers les centres principaux sous administration perse : que ce soit vers les villes phéniciennes de la côte comme Ashkelon, Dor, Akko, Ras Shamra et Al-Mina, ou vers les villes de la côte libanaise actuelle, comme Tyr, Sidon, Beyrouth et Byblos. L'important répertoire de poterie attique découvert à Sidon et précisément sur le site appelé « College Site » est une manifestation claire de l'importance et de la prospérité de la cité de Sidon pendant la période perse. En effet, les fouilles conjointes de la Direction Générale des Antiquités Libanaise et du British Museum au College Site de Saïda, commencées il y a 18 ans sous la direction scientifique de C. Doumet Serhal, ont mis au jour plus de 3500 fragments de poterie grecque.

S'étalant entre 850 et 200 av. J.-C., la plupart de ces fragments appartient au cadre chronologique de la période perse de 539-332 av. J.-C., parallèle à la période classique en Grèce. Les tessons sur lesquels notre étude se base, proviennent d'un contexte domestique plutôt que funéraire. Ils sont souvent très fragmentaires et quelquefois difficiles à identifier ou à dater, surtout pour pièces figurées. Néanmoins, le matériel a été identifié et catalogué dans le but de nous aider à affiner notre compréhension sur l'importance de sa présence à Sidon et sa région et son rôle dans les relations entre la Phénicie et la Grèce à l'époque perse.

Les fouilles du College Site ont commencé en 1914 sous la direction de G. Contenau ; M. Dunand a repris les fouilles en 1969 mais sans aboutir à des découvertes majeures.Une équipe libano-anglaise démarre un nouveau chantier en 1998 sous la direction scientifique de C. Doumet Serhal. Les niveaux de l'Âge du Bronze ont livré un bâtiment monumental

10. Martin, *loc. cit.* (n. 6), p. 62.

identifié par les archéologues comme étant un temple. Les 120 tombes et l'énorme quantité d'objets et de structures associées aux activités rituelles (sous forme de festins, consommation de boissons, etc.) sont aussi à dater de l'Âge du Bronze[11]. Mais ces pratiques se sont poursuivies au-delà de l'Âge du Bronze. L'Âge du Fer est caractérisé par plusieurs structures architecturales et sols et par un autre bâtiment monumental identifié comme le temple de l'Âge du Fer (duquel nous aurons à reparler) avec un nombre de prétendues « Persian Period pits », ou fosses d'époque perse en lien avec une activité métallurgique. Parmi les découvertes, nous signalons un nombre important de figurines en terre cuite, et d'objets en pierre et en bronze. À ces objets s'ajoute un nombre considérable de fragments de céramique locale et importée principalement d'Athènes[12]. Les fouilles du College Site étant toujours en cours, nous ne pouvons avancer des conclusions définitives sur la nature des contextes. Le contexte archéologique a toujours pris en considération ce matériel pour pouvoir comprendre l'emploi que faisaient les Sidoniens de ces vases importés, aussi bien que la perception et la valeur que revêtait cette céramique attique aux yeux de la population locale. Nos fragments sont en majorité des formes ouvertes avec 50% de coupes, 30% de bols et 4% de plats. Les formes les plus communes sont les vases à boire, les bols et les skyphoi, tandis que les grands récipients comme les cratères ou les lécythes sont moins nombreux. Alors que plusieurs types communs de la poterie attique, spécialement les grands conteneurs comme les amphores, les dinoi, les hydria, etc. sont quasi inexistants. Leur absence pourra s'expliquer par la nature de la demande locale et rendra de la sorte le matériel parfaitement homogène avec les tendances locales. On notera également l'absence de petits récipients comme les amphoriskoi, kyathoi, kalathoi, phiales, qui ne sont déjà pas fréquents dans l'agora athénienne. Seuls 258 fragments avec décoration figurée ont été retrouvés au College Site. La majorité appartient à des cratères, des coupes, des kylixes, des askoi et des lécythes. Le reste des fragments est à vernis noir. Les récipients datant de la fin du VIe et du Ve siècles sont très fins avec une finition assez délicate et un vernis d'une qualité supérieure. Avec la production à grande échelle du IVe siècle, la qualité devient moins impressionnante et une répétition des styles pour

11. C. Doumet-Sarhal, « Networking Patterns of the Bronze and Iron Age Levant. The Lebanon and its Mediterranean Connections », *Symposium "interconnections in the eastern Mediterranean ; the Lebanon in the Bronze and Iron Ages" 4-9 November 2008, Beirut*, Beirut 2008, pp. 5-41.

12. *Id.*, « Second Millennium BC Levantine Ceremonial Feasts : Sidon a Case Study », *BAAL*, hors serie 6, 2009, pp. 229-244.

répondre à un marché plus large est observée. Les vases à boire sont les plus communs dans le répertoire attique importé dès le VIe siècle. Ce phénomène est présent sur toute la côte levantine et à Sidon aussi. Mais seuls quelques types de récipients à boire comme les skyphoi type A, les bols et les coups à tige, étaient importés.

La poterie attique était donc importée en grande quantité vers toute la côte levantine, principalement de la fin du Ve siècle av. J.C au milieu du IVe siècle. La majeure partie de cette poterie venait des échanges commerciaux réguliers et a été trouvée mêlée à la poterie locale généralement attestée pour la période perse en Phénicie comme les jarres à stockage avec anses en panier, les mortaria et les lampes à huile ouvertes pincées. La typologie est variée, mais tous les récipients étaient recouverts d'une fine couche de vernis noir avec plusieurs types de décorations : figures noires et figures rouges, simple vernis noir, incisé, estampé etc. Outre la poterie grecque, ces sites levantins n'ont livré aucun matériel culturel grec qui puisse suggérer un culte grec au vrai sens du terme. En effet, la population locale semblait avoir maintenu un aspect religieux et rituel assez unifié avec quelques variantes régionales.

Les Phéniciens semblent avoir toujours eu pour habitude l'emprunt d'éléments culturels et religieux des autres civilisations du Proche-Orient et de l'ensemble de leur voisinage méditerranéen, notamment de l'Égypte, et une réinterprétation selon leurs propres paramètres culturels[13]. Les sarcophages anthropoïdes en marbre provenant de Sidon sont un exemple de cette complexité du matériel culturel phénicien, combinant à la fois l'idéal esthétique égyptien et grec[14]. Un autre exemple de la complexité du matériel culturel phénicien est le chapiteau (protome) provenant du site du collège à Sidon et exposé au Musée National de Beyrouth. Ici c'est l'art perse qui est mis à l'honneur sans toutefois ôter à cette oeuvre grandiose son caractère local. Une réinterprétation d'un point de vue phénicien des choix des thèmes des figures noires et rouges sur les vases attiques peut être très utile pour comprendre les choix qui président à l'adaptation du vase grec à la société locale[15]. L'iconographie peut en effet traduire des attentes et des usages différents de ceux qui avaient cours en Grèce, et les figures pouvaient représenter des divinités locales

13. N.C. Vella, « Defining Phoenician Religious Space », *ANES* 37, 2000, pp. 27-55.

14. K. Lembke, *Phönizische anthropoide Sarkophage*, Mainz am Rhein 2001 ; J. Elayi et R.M. Haykal, *Nouvelles découvertes sur les usages funéraires des Phéniciens d'Arwad*, Paris 1996.

15. I. Chirpanlieva, « Interpretatio phoenicia. Réinterprétation phénicienne des images représentées sur les vases attiques importés a Kition », *RSF* 3, 2010, pp. 217-235.

ou des rituels spécifiques à la région. La céramique attique une fois retrouvée en dehors de la Grèce fait partie de la culture matérielle des groupes sociaux locaux. Leur sens et rôle sont complètement différents de ceux qu'ils avaient dans leur société productrice[16]. Nous devons prendre en considération dans notre étude les dynamiques politiques et sociales externes et aussi les changements drastiques qui se formaient dans la région et qui se reflétent clairement dans les transformations sociales et politiques. Le besoin d'importer une poterie fine de table pouvait être un signe de l'évolution de cette société et exprimer son besoin d'acquérir des objets perçus comme luxueux.

Bien que nos connaissances sur la religion phénicienne restent fragmentaires, en comparaison de ce que nous savons sur la religion grecque par exemple, les quelques dédicaces religieuses et textes nous permettent d'apporter des éléments d'interprétation de notre matériel. Chaque cité était gouvernée par un couple de divinités tutélaires homme et femme. Même si les théonymes ont varié selon les cités, la divinité mâle était toujours associée au concept de la mort et de la résurrection, en lien avec le cycle agraire. Les Tyriens, par exemple, tenaient une célébration publique de l'éveil du dieu Melqart[17]. À Byblos, des célébrations annuelles étaient organisées pour commémorer la mort et la renaissance du dieu Adonis. À Sidon, il y a lieu de penser qu'Eshmun, dieu de la guérison, est le dieu par excellence associé au concept de la vie et de la mort, et dans cette cité il était de même vénéré comme une divinité mourante et renaissante. Il n'est pas besoin de rappeler l'importance à l'époque perse du site de Bostan esh-Sheikh situé à 3 kilomètres au sud-est de Sidon aux abords de la rivière Awali, et où se trouvait le temple d'Eshmun (le dieu de la guérison identifié à Asclépios). Ici nous admirons à nouveau la richesse et la variété des éléments architectoniques du temple illustrant la combinaison artistique phénicienne d'éléments étrangers dans un contexte cultuel. Dans ce cas, nous avons des éléments assyriens, perses et grecs mélangés, dans un style que nous ne pouvons définir que comme typiquement phénicien[18]. La mort et la résurrection étaient des thèmes divins importants, des métaphores du cycle agraire.

16. K. Arafat et C. Morgan, « Athens, Etruria and the Heueneburg : mutual misconceptions in the study of Greek-barbarian relations », in I. Morris, *Classical Greece : Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge 1994, pp. 108-134.

17. M. Yon, « Cultes Phéniciens à Chypre. L'interprétation chypriote », in *Studia Phoenicia* 4, 1986, pp. 127-152.

18. R.A. Stucky, *Tribune d'Eschmoun*, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, Basel 1984.

Honorer les dieux semblait être une étape indispensable dans la plupart des rites funéraires, à travers un rituel de festins [*symposia*] appelés marzeah. Le symposium était considéré comme une image symbolique reflétant l'atmosphère festive et musicale, la richesse et l'opulence de la vie après la mort. Le marzeah est une tradition orientale ancienne, que nous trouvons déjà dans les textes ougaritiques (*marzihu*) où il est décrit comme un banquet de consommation du vin auquel participait un nombre de personnes réunies en l'honneur d'une divinité liée aux rites funéraires[19]. Les découvertes archéologiques au Levant nous permettent de mettre en lien avec le marzeah plusieurs objets et représentations comme celle des banquets, quelques luxueux vases à boire, les bâtiments monumentaux et les plaques d'ivoire qui décoraient les meubles des pièces réservées aux festins[20]. Nous n'avons pas assez d'information sur le marzeah, à l'exception de quelques aspects généraux comme le « beit » marzeah,[21] censé être la maison où les participants se réunissaient autour d'un chef pour effectuer un rituel au cours duquel une grande quantité de vin était consommée.[22] Le marzeah peut être lié aux rites funéraires orientaux comme l'exemple des [*symposia*] funéraires dans l'Ouest, évidement en Étrurie, en Campanie et dans le monde ibérique.

Une grande quantité de la poterie attique découverte sur le site du College vient d'un contexte associé à un bâtiment monumental identifié par les archéologues comme étant un temple. Des centaines de jarres de transport ont été découvertes à l'entrée du bâtiment. Dans le bâtiment, un tannour a été mis au jour ainsi qu'un grand nombre de figurines de culte. Une grande fosse a aussi été dégagée juste à côté du bâtiment. Identifiée comme une fosse d'époque perse (en anglais « persian pit »), elle contenait une grande quantité de poterie locale et attique. La présence dans le répertoire de la poterie locale d'un large nombre d'uguentaria et d'amphores nous pousse à suggérer qu'on est peut-être face à une fosse sacrée d'un banquet ou un dépôt rituel d'une cérémonie qui comprenait la consommation de vin, les libations, etc. Dans plusieurs contextes, la poterie attique a été trouvée associée à un matériel cultuel local comme des

19. J. McLaughlin, *The Marzeah in the Prophetic Literature : References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, London 2001.

20. N. Avigad and J.C. Greenfield, « A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription », *IEJ* 32, 1982, pp. 118-128.

21. *Ibid*., p. 53 ; S. Cavalletti, « II dio ebbro di vino », *RBR* 15, 1981, pp. 135-136 ; R.E. Friedman, « The *MRZH* Tablet from Ugarit », *Maarav* 2, 1979-1980, pp. 187-206.

22. A. Castatini, « Una nuova iscrizione fenicia e la 'Coppa di Yahweh' », in S.F. Bondì *et al*., *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 111-118.

ossement d'animaux, des fragments de verre, des coquillages et une grande quantité de figurines grotesques du dieu égyptien Bès (Pl. IV, 1). Les statuettes du dieu Bès étaient assez communes dans les favissae de la période perse[23], et surtout du IVe siècle av. J.-C. Ces statuettes étaient toutefois des imitations de prototypes égyptiens, mais le dieu Bès avait une origine phénicienne avec un rôle apotropaïque associé aux rituels de guérison, de fertilité, etc. Les fouilles du centre-ville de Beyrouth ont livré un bâtiment monumental identifié comme le sanctuaire d'Astarté, composé d'une salle centrale présentant un bétyle *in situ*, un bothros et une salle de festin (feasting room). Dans le bothros, un grand nombre de masques de Bès ont été trouvés mêlés à de la poterie attique à figures rouges illustrant des thèmes inspirés des mystères dionysiaques et éleusiniens[24]. Les mystères éleusiniens était une cérémonie et un culte agraire pour célébrer le mythe de Déméter et de Perséphone en lien avec un cycle de mort et d'immortalité. Nous devons aussi mentionner une découverte dans la structure du temple du College Site, à savoir un instrument de musique en bronze, le sistrum (Pl. IV,2), instrument sacré utilisé dans des danses et des cérémonies religieuses, et notamment dans le culte de la déesse égyptienne Hathor. Ce sistrum pouvait être un indice de la continuité des activités festives sur le College Site vers la fin de l'Âge du Fer.

Nous avons alors d'une part un banquet ou une cérémonie de libation pratiquée par la haute société de Sidon durant un rituel qui inclut une grande consommation de vin ; mais d'autre part nous savons que l'appareil complet du symposium grec se composait de récipients à boisson comme le skyphos, les coupes, le kantharos, des récipients pour le mélange comme le cratère, et des décanteurs comme les oinochoés. Les décanteurs attiques sont très rares et même presque absents dans les assemblages de presque tous les sites levantins, ce qui indique que le rituel n'était pas un vrai symposium grec. Cependant, certaines formes manquantes dans le répertoire de la poterie locale ont été retrouvées intactes, dans les mêmes contextes, mêlées à la poterie attique. L'absence des oinochoés indique que la population locale choisissait ce qu'elle considérait comme le mieux adapté à sa pratique locale[25]. Les Phéniciens importaient la poterie grecque dans le but de l'intégrer à leurs propres

23. E. Stern, *Material Culture and the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 B.C.*, Warminster 1982.

24. J. Elayi et H. Sayegh, *Un quartier du port phénicien de Beyrouth au Fer III/Perse. Archéologie et Histoire*, Paris 2000.

25. K. De Veries, « Attic Pottery in the Achaemenid Empire ». *AJA* 81, 1977, pp. 544-548.

habitudes domestiques et cultuelles. Les choix iconographiques et typologiques de la poterie attique étaient donc déterminés par le goût local.

La poterie grecque était adaptée pour servir le culte local au sens matériel d'abord, en l'intégrant à la poterie utilisée à l'occasion des cérémonies et au sens symbolique ensuite avec la réinterprétation des décors des récipients selon les cultes locaux[26]. Ceci nous permet de saisir les raisons pour lesquelles, du vaste répertoire iconographique qu'offraient les ateliers d'Athènes, seules quelques images ont trouvé leur chemin jusqu'à la côte levantine. Il semble que certains thèmes mythologiques très spécifiques et certaines scènes de culte n'étaient pas très populaires au Levant. À l'inverse, les vases décorés de scènes de procession générales dégageant une atmosphère de béatitude et de joie étaient prisés par la clientèle levantine. Les scènes de symposium (Pl. IV,3 et Pl. V,4-5) et de guerriers (Pl. VI,6) étaient aussi très populaires. Des dieux, comme Dionysos (Éros) (Pl. VI,7), Héraclès et Hermès étaient aussi particulièrement populaires au Levant. Tous ces dieux pouvaient être aisément assimilés aux dieux locaux comme Melqart, Adonis, Eshmoun ou Baal, tous associés à un cycle de mort et de résurrection célébré par un rituel festif. Un exemple de scène de culte provenant du College Site se trouve sur un cratère à cloche à figures rouges illustré d'un dieu ailé (Éros probablement qui tient dans ses mains 2 thymiaterions, dansant ou marchant dans une procession). Nous savons déjà que le thymiaterion est associé iconographiquement à Adonis et les festivités des Adonies sont un cycle agraire célébrant la mort et la résurrection du jeune dieu héroïque. Les scènes festives pouvaient s'accorder facilement avec Adonis, Melqart ou même Eshmun, tous dieux de mort et résurrection[27]. Nous connaissons Adonis seulement par les sources grecques ; du coup, il peut simplement être le dieu biblique Baal, Adon étant dieu en sémitique et Baal dieu en phénicien.

L'importation de la poterie attique est un des aspects caractérisant la Phénicie de l'époque perse, Sidon étant à ce titre remarquable par le nombre impressionnant de vases grecques qu'a livrés cette cité par rapport au reste de la région. Ce phénomène d'importation de masse de poterie fine à l'échelle du Levant peut s'expliquer par la prospérité commerciale et économique et la relative stabilité politique dont a joui la côte levantine à l'époque perse.

26. Chirpanlieva, *loc. cit.* (n. 15).

27. M. Haider, « Fragment of an Attic Vase with a procession scene from the College Site », *AHL* 34-35, 2011-2012, pp. 389-398.

Pl. IV



1

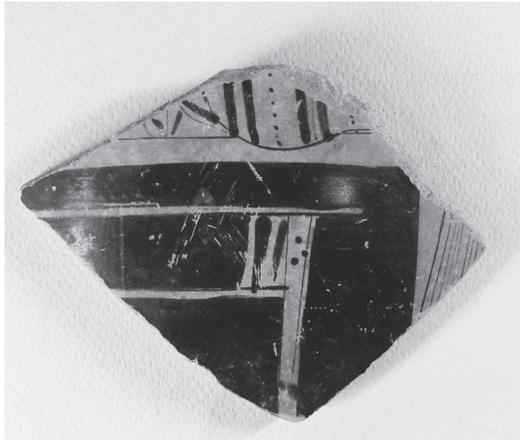


2



3

Pl. V



4



5

Pl. VI



6



7

DRY CLIMATE DURING THE EARLY PERSIAN PERIOD AND ITS IMPACT ON THE ESTABLISHMENT OF IDUMEA

(Pls. VII-IX)

D. Langgut* and O. Lipschits**

Summary: In the 8th-7th centuries BCE the southern border of Judah included the southern Lowland (Shephelah), the southern hill country and the Beer-sheba–Arad Valley. In this southern fringe of Judah, Judeans lived side by side with tribes that were of Edomite and Arab origin. In the 4th-3rd centuries BCE the Province of Idumea included all the areas of the Beer-sheba–Arad Valley, the southern Shephelah and the southern Judean Hills; the majority population in the region was Idumean and Arab. The borders of Yehud had shrunk to a line north of Beth-Zur in the hill country and Azekah and the Ellah Valley in the Shephelah, and most of the Judahite population was concentrated around Jerusalem. Explanations for these historical, geopolitical, cultural and demographic changes have been well-discussed by scholars; in this paper, we provide a set of paleo-environmental data that sheds new light on this process. Palynological and sedimentological information show that during the late 6th through the mid-5th centuries BCE (~ 520-450 BCE) dryer climate conditions were prevalent in the region. During the early Hellenistic period, wet climate conditions and intense olive horticulture characterized the region. Since in the steppe-marginal areas of the southern Levant, even minor climatic variation can result in major environmental change, the main argument of this paper is that the dry conditions in the early Persian period caused a process of abandonment of most of the villages in the southern parts of the former Kingdom of Judah, triggering nomadization of some elements of the local population and immigration to the core areas of the province of Yehud of others. After the destruction of the Kingdom of Judah and the collapse of the southern settlement and military system, this process provoked a demographic vacuum in the southern Lowland (Shephelah), the southern hill country and the Beer-sheba–Arad Valley that encouraged the immigration of nomadic elements into it. The gradual increase in moisture in the late 5th and 4th centuries BCE probably reinforced a cultural progressing, by stabilizing the

* D. Langgut, Laboratory of Archaeobotany and Ancient Environments, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, Tel Aviv 69978, Israel.
langgut@post.tau.ac.il

** O. Lipschits, Professor of Jewish History, Director of Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, Tel Aviv University, Tel Aviv 69978, Israel.
lipschit@post.tau.ac.il

doi: 10.2143/TE.49.0.3248524

settlements that were highly dependent on water resources and local agriculture. The semi-nomadic elements could have easily settled in the area and quickly created the settlement alignment of the province of Idumea.

Résumé : Au 8ème et 7ème s. av. n. è., la frontière sud du royaume de Juda incluait le sud de la plaine côtière (Shéphélah), le sud de la zone montagneuse ainsi que la vallée de Beer-sheba et Arad. La population judéenne vivait dans l'ensemble de cette région, aux côtés de tribus d'origines édomite et arabe qui vivaient à l'extrémité sud de Juda. Aux 4ème et 3ème s., la province d'Idumée comprenait toute la zone de la vallée de Beer-sheba et Arad, le sud de la Shéphélah ainsi que le sud des collines judéennes; la population édomite et arabe était majoritaire dans la région. Le territoire de Yehud s'arrêtait à une ligne au nord de Beth-Zur dans la zone montagneuse, et à Azékah et la vallée d'Elah dans la Shéphélah; la plupart de la population judéenne était concentrée autour de Jérusalem. Les explications pour ces changements historiques, géopolitiques, culturels et démographiques sont bien connues; nous présentons toutefois de nouvelles données paléoenvironnementales qui apportent un nouvel éclairage. Les informations palynologiques et sédimentologiques montrent que vers la fin du 6ème et la première moitié du 5ème s. (environ 520-450) des conditions climatiques plus sèches étaient récurrentes dans la région. Le début de l'époque hellénistique, en revanche, est marqué par des conditions climatiques humides dans la région, permettant une intense oléiculture. Étant donné que dans les zones marginales des steppes du Levant sud, même des variations climatiques mineures peuvent provoquer des changements environnementaux importants, la thèse principale de cet article est que les conditions arides du début de l'époque perse ont causé l'abandon de la plupart des villages dans les zones sud de l'ancien royaume de Juda, ainsi que l'immigration de la plupart des habitants vers le cœur de la province de Yehud. Ce processus a provoqué un vide démographique qui a encouragé l'immigration de groupes nomades à la place, une immigration qui avait en tout cas déjà commencé suite à la destruction du royaume de Juda et l'effondrement de l'habitation dans le sud ainsi que du système militaire. La montée progressive de l'humidité vers la fin du 5ème et au 4ème s. a probablement renforcé le développement de la culture, en stabilisant les habitations qui étaient fortement dépendantes en eau et en agriculture locale. Les groupes semi-nomades ont pu s'installer facilement dans la région et atteindre en un rapide processus l'alignement de l'habitation dans la province d'Idumée.

Mots-clés : Période perse, Yehud, Idumée, Paleo-environnement

Keywords: Persian period, Yehud, Idumea, Paleo-environment, pollen

Introduction

This study puts the missing pieces of a well-known historical and archaeological puzzle into place. It shows how augmenting geopolitical and demographic data with environmental information and insight generates processes that are both more complete and more comprehensible. In this

paper we deal with a well-known historical and archaeological starting line — the southern border of Judah in the 8th-7th centuries BCE, when the southern Lowland (the Shephelah), the southern hill country and the Beer-sheba–Arad Valley were all part of the Kingdom of Judah (Pl. VIIa); when a small Judahite population lived in the area, side by side with Edomites and Arabs. We deal with a clear and well-based finish line — the border of Idumea in the 4th-3rd centuries BCE, which included all the above-mentioned areas, with Idumean and Arab tribes living there, side by side with an unknown number of the remnants of the Judahite population. The borders of Yehud had by now shrunk to the area north of Hebron in the hill country and to the line of Azekah and the Ellah Valley in the northern Shephelah (Pl. VIIb). Most of the Judahite population was now concentrated around Jerusalem.[1] In addition, we also deal with the dramatic historical, geopolitical and demographic process in between.

What were the reasons for these historical, geopolitical, cultural and demographic changes? Why did these changes occur and how can we describe the process of the change in the borders and in the population? Some of the answers to these questions are well known and have been discussed at length.[2] But a new perspective for this process of change has recently been identified — the reconstruction of past vegetation and climate conditions in the southern Levant. In this paper, we present these two well-known historical and archaeological starting and finish lines, together with acknowledged explanations for the changes that took place in between. We then introduce the new paleo-environmental data that constitute a missing element crucial for understanding the dramatic changes that occurred in the southern part of the Land of Israel between the 6th and 3rd centuries BCE.

The Southern Border of Judah in the Late First Temple Period

By the late Iron IIa, when the administrative center in Tel Beer-sheba (Stratum V) and the fortress in Arad (Stratum XI) were founded, the Beer-sheba–Arad Valley was probably the southern boundary of Judah,[3] The area developed and reached its peak in the Iron IIb, with the center

1. O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem: The History of Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005, pp. 134-184.

2. *Ibid*., with further literature.

3. Z. Herzog, "The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report," *Tel Aviv* 29, 2002, pp. 21-26; Z. Herzog and L. Singer-Avitz, "Redefining the Centre: the Emergence of State in Judah," *Tel Aviv* 31, 2004, pp. 209-244.

in Tel Beer-sheba (Strata III-II),[4] the citadel in Arad (Strata X-VIII),[5] and some other towns and citadels that were founded in the area, like Tel ʻIra (Stratum VII),[6] Tel ʻAroʻer (Strata IV-III),[7] Tel Malḥata (Stratum IV)[8] and Bir es-Saba'.[9] During this period, and under Assyrian patronage, Judah became integrated into the Arabian trade network that traversed the Beer-sheba-Arad Valley en route to the harbor in Gaza, and it prospered as a result.[10]

Sennacherib's 701 campaign brought this thriving system to a halt. The administrative center of the region, Tel Beer-sheba, was destroyed and was never restored[11] — probably as part of the Assyrian policy of

4. Y. Aharoni, *Beer-Sheba I: Excavations at Tel Beer-sheba, 1969-1971 Seasons*, Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 2, Tel Aviv 1973, pp. 10-18; Z. Herzog, *Archaeology of the City: Urban Planning in Ancient Israel and its Social Implications*, Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 13, Tel Aviv 1997, pp. 244-247; L. Singer-Avitz, "Beersheba – A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E," *Tel Aviv* 26, 1999, p. 11.

5. Herzog, *loc. cit.* (n. 3), pp. 35-40.

6. I. Beit-Arieh, *Tel Ira: A Stronghold in the Biblical Negev*, Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 15, Tel Aviv 1999, pp. 170-173.

7. Y. Thareani, *A Town in the Desert: Geographical, Economic and Sociopolitical Perspectives*, Ph.D. dissertation, Tel Aviv University, Tel Aviv 2010, pp. 55-271; *id.*, *Tel ʻAroʻer: The Iron Age II Caravan Town and the Hellenistic-Early Roman Settlement*, Jerusalem 2011, table 1.1.

8. M. Kochavi, "Tel Malḥata," in *NEAEHL* 3, 1993, pp. 935-936; I. Beit-Arieh, "Excavations at Tel Malḥata: an interim report," in I. Finkelstein and N. Na'aman eds, *The Fire Signals of Lachish: Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age and Persian Period in Honor of David Ussishkin*, Winona Lake 2011, pp. 21-22.

9. N. Panitz-Cohen, "A Salvage Excavation in the New Market in Beer-Sheba: New Light on Iron Age IIb Occupation at Beer-Sheba," *IEJ* 55, 2005, pp. 143-155.

10. For the place of the Beer-Sheba-Arad Valley in the Arabian trade network, see H. Tadmor, "Philistia under Assyrian Rule," *BA* 29, 1966, pp. 86-102; B. Otzen, "Israel under the Assyrians," in M.T. Larsen ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen 1979, pp. 255-256; N. Na'aman, "The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt," *Tel Aviv* 6, 1979, pp. 68-90; I. Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C*, Leiden 1982, pp. 93-94; I. Finkelstein, "Ḥorvat Qitmit and the Southern Trade in the Late Iron Age II," *ZDPV* 108, 1992, pp. 159-162; L. Singer-Avitz, "Beersheba – A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E," *Tel Aviv* 26, 1999, pp. 3-74; M. Jasmin, "The Emergence and First Development of the Arabian Trade Across the Wadi Arabah," in P. Bienkowski and K. Galor eds, *Crossing the Rift: Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Arabah*, Levant Supplementary Series 3, Oxford 2006, pp. 143-150; J.M. Tebes, "Trade and Nomads: The Commercial Relations between the Negev, Edom, and the Mediterranean in the Late Iron Age," *Journal of the Serbian Archaeological Society* 22, 2006, pp. 45-62; Y. Thareani, "In the Service of the Empire: Local Elites and "Pax Assyriaca" in the Negev," *EI* 29 (Stern Volume), 2009, pp. 184-191 (Hebrew).

11. Aharoni, *op. cit.* (n. 4), pp. 5-6; Singer-Avitz, *ibid.*, p. 11.

preventing Judah from reestablishing its holdings in the region.[12] Destruction levels have also been unearthed in Arad,[13] and Tel ʻIra (Stratum VII),[14] with partial destruction that was exposed in Tel Malḥata[15] and Tel ʻAroʻer.[16]

While new phases of settlement were already initiated in Tel Malḥata and Tel ʻAroʻer in the early 7th century BCE, the settlement in the citadel of Arad (Stratum VII) was probably reestablished only in the second half of the 7th century,[17] and the settlement in Tel ʻIra (Stratum VI) and probably also in Bir es-Saba' were rebuilt only in the late 7th century, after a long settlement gap.[18] In the late 7th century, probably after the Assyrian withdrawal from the Levant, when Judah was able to return to the Beersheba–Arad Valley,[19] three fortresses were built on its eastern side: Ḥorvat ʻUza, Ḥorvat Radum[20] and Ḥorvat Ṭov;[21] another fortress was founded at Ḥorvat ʻAnim.[22] In addition, small sites were built and existed alongside

12. Thareani, *loc. cit.* (n. 10), pp. 184-191.

13. Herzog, *loc. cit.* (n. 3), p. 98.

14. See: Singer-Avitz, *loc. cit.* (n. 10), p. 56 and Y. Thareani-Sussely, "The Archaeology of the Days of Manasseh Reconsidered in the Light of Evidence from the Beersheba Valley," *PEQ* 139, 2007, pp. 71-72, as against the view expressed by Beit-Arieh, *op. cit.* (n. 6), pp. 171-173 and L. Freud, "The Iron Age," in *ibid.*, pp. 194-214. On the destruction of the fortifications see E. Ayalon, "Area C," in *ibid.*, pp. 44-45 and on the destruction of the gate see I. Finkelstein and I. Beit-Arieh, "Area E," in *ibid.*, pp. 76, 81.

15. Beit-Arieh, *loc. cit.* (n. 8), pp. 22-23.

16. See Thareani, *op. cit.* (n. 7), pp. 306-307, as against A. Biran and R. Cohen, "Aroer in the Negev," *ErIs* 15, 1981, pp. 272 (Hebrew); A. Biran, "Aroer (in Judea)," in E. Stern ed., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 1, Jerusalem 1993, pp. 89-92.

17. Herzog, *loc. cit.* (n. 13), pp. 40-41, 48-49; L. Singer-Avitz, "Arad: The Iron Age Pottery Assemblages," *Tel Aviv* 29, p. 182.

18. The evidence for continuity between Tel ʻIra Strata VII and VI is meager, and it seems that there was a gap in between.

19. This reconstruction stands against the view of some scholars, who dated Judahite control over this area already in the first half of the 7th century. See, for example: I. Beit-Arieh, *Ḥorvat Uza and Ḥorvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negev*, Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 25, Tel Aviv 2007; N. Na'aman, "The Negev in the Last Century of the Kingdom of Judah," *Cathedra* 42, 1987, pp. 3-15 (Hebrew); I. Finkelstein, "The Archaeology of the Days of Manasseh," in M.D. Coogan, J.C. Exum and L.E. Stager eds, *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville 1994, pp. 169-187; E.A. Knauf, "The Glorious Days of Manasseh," in L.L. Grabbe ed., *Good Kings and Bad Kings*, London 2005, pp. 164-188; Thareani-Sussely, *loc. cit.* (n. 14); A. Faust, "Settlement and Demography in Seventh Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign," *PEQ* 140, 2008, pp. 168-194.

20. Beit-Arieh, *ibid.*

21. R. Cohen, "Fortresses and Roads in the Negev during the First Temple Period," in *Eilat: Studies in the Archaeology, History and Geography of Eilat and the Aravah*, Jerusalem 1995, pp. 115-116 (Hebrew).

22. *Ibid.*, p. 118.

the fortresses during this period: Tel Masos, Tel Shoqet, Ḥorvat Yittan, Mount Yatir and Ḥorvat Ḥur.[23]

As demonstrated by I. Koch and O. Lipschits,[24] there was a decrease in the administrative involvement of the central regime in the Beer-sheba–Arad Valley during the early 7th century, as only four late *lmlk* stamped handles and two concentric incised handles were unearthed in the region, all at Arad.[25] It is clear that the administrative system based on stamped jar handles did not reach that region until the late 7th century, as reflected in the find of four stratified Rosette stamped handles from the new Judahite administrative center at Tel ʻIra (Stratum VI), alongside three more stamped handles unearthed at Arad (Strata VII-VI), and four Rosette stamped handles unearthed at Tel Malhata (Stratum III). Thus, it may be that even if some of the Judean population did return to the Beer-sheba–Arad Valley during the first few decades after the 701 Assyrian campaign, there is no evidence for royal administrative involvement until the late part of the 7th century.[26]

As against the disappearance of Judahite administration in the early 7th century stands the prosperity of sites in the southern part of the Beer-sheba–Arad Valley, such as Tel Malḥata and Tel ʻAroʻer, where clear signs were discovered of Edomite dominant material culture, probably already in the second half of the 8th century, with a quick recovery after the 701 Assyrian campaign.[27] It might be that this Edomite population became sovereign over the Beer-sheba–Arad Valley during the 7th century, at least until the Assyrian withdrawal in the beginning of the last third of the 7th century.

Edomites in the Southern Border of Judah in the Late First Temple Period

In the First Temple period, the border between Judah and Edom ran through the ʻArabah. The geographical conditions, the biblical references[28]

23. Y. Govrin, *Map of Naḥal Yattir (139)*, Jerusalem 1991; I. Beit-Arieh, "Judean-Edomite Rivalry in the Negev," *Qadmoniot* 36, 2003, pp. 66-76 (Hebrew); cf. Beit-Arieh, *op. cit.* (n. 6), p. 5, table 1.1.

24. I. Koch and O. Lipschits, "The Rosette Stamped Jar Handle System and the Kingdom of Judah at the End of the First Temple Period," *ZDPV* 129, 2013, p. 67.

25. Cf. O. Lipschits, O. Sergi and I. Koch, "Judahite Stamped and Incised Jar Handles: A Tool for Studying the History of Late Monarchic Judah," *Tel Aviv* 38, 2011, table 1, with further literature.

26. Koch-Lipschits, *loc. cit.* (n. 24), p. 67.

27. Beit-Arieh, *loc. cit.* (n. 8), pp. 28-30; Thareani, *op. cit.* (n. 7) 2011, pp. 306-307.

28. See, e.g., Gen 36:41; Num 34:3-4; Josh 13:2; 15:1, 21; Jud 11:16-18; 1 Kgs 9:26, etc.

and the archaeological evidence indicate that the *'Arabah* was considered part of Edom. The area west of the *'Arabah* in the direction of the Beer-sheba–Arad Valley was the natural area of expansion for the Edomites and was even called "the Mountain of Se'ir."[29]

The spread of Arabian and Edomite elements into the expanse between the 'Arabah and the Beer-sheba–Arad Valley and into the valley itself had already taken place in the second half of the eighth century.[30] This

29. On this subject, see Y. Hoffman, *Edom in the Prophecy* (Unpublished MA thesis), Tel Aviv 1966, p. 6, and n. 6 (Hebrew)); B. Oded, "Israel's Neighbours on the East," in A. Malamat 2011, ed., *The History of the People of Israel, the Age of the Monarchy – Political History*, Jerusalem 1982, p. 175; Y. Ronen, *Edomites and Idumea during the Second Temple Period* (Unpublished MA thesis), Tel Aviv 1985 (Hebrew), p. 5 and n. 1, p. 15); J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, Sheffield 1989, pp. 33-37; W. Horowitz, "Moab and Edom in the Sargon Geography," *IEJ* 43, 1993, pp. 151-156; D.V. Edelman, *You shall not Abhor an Edomite for He is your Brother: Edom and Seir in History and Tradition,* Atlanta 1995, pp. 1-11; I. Beit-Arieh, "Edomite Advance into Judah," *BAR* 22(6), 1996, pp. 30-31; however, see the comments by Z. Meshel, "Iron Age Negev Settlements as an Expression of Conflict between Edom, Judah, and Israel, over Borders and Roads," in *Eilat – Studies in the Archaeology, History and Geography of Eilat and the Aravah*, Jerusalem 1995, p. 173 (Hebrew). One should also consider the fortress at 'Ein Hazeba in this light (in contrast to the views of R. Cohen, "The Fortress at 'En Hazeva during the Roman Period and in the Days of the Kingdom of Judah," in *Eilat – Studies in the Archaeology, History and Geography of Eilat and the Aravah*, Jerusalem 1995, pp. 150-168 (Hebrew); R. Cohen and Y. Yisrael, "The Iron Age Fortress at En Ḥaseva," *BA* 58, 1995, pp. 223-235, and see the comments by N. Na'aman, "Notes on the Excavations at 'Ein Hazeva," *Qadmoniot* 113, 1997, p. 60 (Hebrew).

30. On this subject, see J. R. Bartlett, "The Rise and Fall of the Kingdom of Edom," *PEQ* 104, 1972, pp. 26-37; *id*., "Edom and the Fall of Jerusalem 587 B.C.," *PEQ* 114, 1982, p. 15; *id*., *op. cit.* (n. 29), p. 143; Oded, *op. cit.* (n. 29), p. 175; Ronen, *op. cit.* (n. 29), p. 9-14; A. Kasher, *Edom, Arabia and Israel. Relations of the Jews in Ertez-Israel with the Nations of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332 BCE – 70 CE),* Jerusalem 1988, pp. 9-13 (Hebrew); Herzog, *op. cit.* (n. 4), pp. 242-244. On the presence of Arabian tribes on the southern border of Judah, see Finkelstein, *loc. cit.* (n. 10), pp. 156-170; I. Beit-Arieh, *Ḥorvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev,* Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 11, Tel Aviv 1995, p. 314. As was suggested by Bartlett, *op. cit.* (n. 29); *id*., "Edomites and Idumaeans," *PEQ* 131, 1999, p. 113; E. Mazar, "Edomite Pottery at the End of the Iron Age," *IEJ* 35, 1985, pp. 268-269; Finkelstein, *loc. cit.* (n. 10); *id*., *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*, Sheffield 1995, pp. 139-153; Edelman, *op. cit.* (n. 29); Singer-Avitz, *loc. cit.* (n. 10), pp. 54-55; P. Bienkowski and E.J. Van der Steen, "Tribes, Trade and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev," *BASOR* 323, 2001, p. 26; Lipschits, *op. cit.* (n. 1), pp. 141-143; Tebes, *loc. cit.* (n. 10); *id*., "Assyrians, Judaeans, Pastoral Groups, and the Trade Patterns in the Late Iron Age Negev," *History Compass* 5-2, 2007, pp. 619-631; Y. Thareani, "Tel 'Aro'er: the Anatomy of a Caravan Town in the Desert," in *id. Tel 'Aro'er: The Iron Age II Caravan Town and the Hellenistic-Early Roman Settlement*, Jerusalem 2011, p. 304 and others, the ceramic and glyptic finds in the Beersheba-Arad valley testify to the existence of a mixed population in the region, including an Edomite minority already in the mid-8th century.

Edomite-Arab minority could gain from the 701 destruction and to take the control over the trade route. Ahlström suggested that the Edomites actually controlled the region during the 7th century,[31] and, based on a more solid archaeological ground, P. Bienkowski and E.J. Van der Steen[32] have suggested that Tel Malḥata (Stratum III) replaced the destroyed Tel Beer-sheba as the main center of the region. It might be that after 701 these Edomite-Arab groups, with their administrative center at Tel Malḥata, with Qitmit as its main shrine,[33] and also with ʻAro'er as an important settlement, entered the vacuum left by the destruction of the Judahite administrative center, forts and settlements. With the support of the Assyrians, the Edomite groups attained semi-autonomous status and controlled the trade routes that passed through the Beer-sheba–Arad Valley.[34]

Only during the late 7th century, with the change of the geopolitical conditions after the Assyrian withdrawal, was Judah able to restore its status and presence in the territories outside the highland area.[35] It gained control over the Beer-sheba–Arad Valley, which thrived under Egyptian hegemony, when Ashkelon became the major harbor and trade center.[36] The renewed involvement of the Judahite administration in the trade route is reflected in the discovery of four stratified Rosette stamped handles from the new Judahite administrative center at Tel ʻIra (Stratum VI) and three additional stamped handles from the fortress at Arad (Strata VII-VI), which was a central point in an array of forts on the eastern fringe of the valley, which, as previously stated, included Ḥorvat ʻUza, Ḥorvat Radum and Ḥorvat Ṭov. It seems that the four Rosette stamped handles unearthed at Tel Malḥata (Stratum III) reflect the integration of this town within the renewed Judahite administration in the region. Although not a single 7th century stamped handle was found at Tel ʻAroʻer, the discovery of Judahite ostraca, weights and other typical elements of the material

31. G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield 1993, p. 223.

32. Bienkowski-Van der Steen, *loc. cit.* (n. 30), p. 37.

33. *Pace* Finkelstein, *loc. cit.* (n. 10), pp. 157, 166.

34. The connection of these Edomite groups to and the cooperation with the kingdom of Edom was not necessary at all: Lipschits *op. cit.* (n. 1), p. 144; but see Herzog, *op. cit.* (n. 4), pp. 242-244; Beit-Arieh, *op. cit.* (n. 8), p. 30.

35. N. Na'aman, "The Kingdom of Judah under Josiah," *Tel Aviv* 18, 1991, pp. 54-56; Lipschits, *ibid*., pp. 20-29; Koch-Lipschits, *op. cit.* (n. 24), p. 67.

36. Lipschits-Sergi-Koch, *loc. cit.* (n. 25), pp. 26-28; A. Fantalkin, "Why Did Nebuchadnezzar II Destroy Ashkelon in Kislev 604 B.C.E.?," in I. Finkelstein and N. Na'aman eds, *The Fire Signals of Lachish: Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin*, Winona Lake 2011, pp. 129-140.

culture at the site[37] may attest to its affiliation with the Kingdom of Judah.

The renewed control of the Kingdom of Judah over the Beer-sheba–Arad Valley probably intended to block the Edomite-oriented and Arab semi-nomadic population from expanding to the northern parts of the valley. There is no direct evidence for this Judahite objective, which might indicate the first rivalry in more than a century between Judah and the Edomite population living in this area.[38] However, as already pointed out by O. Lipschits,[39] only a meager amount of Edomite pottery was unearthed in late 7th century BCE strata, including Arad Strata VII-VI,[40] Tel Masos Stratum I,[41] and Tel Ira VI,[42] as against the pottery assemblage of Stratum VII, which did include such pottery (mainly decorated bowls and Edomite jugs)[43]. Since Edomite pottery was unearthed in the southern part of the Beer-sheba–Arad Valley, such as in Ḥorvat ʻUza and Ḥorvat Radum,[44] we may conclude that the Judean goal was to push the semi-nomadic groups south of the line of the Judean citadels and settlements along the valley. These groups continued to exist along the southern part of the valley.

This reconstruction emphasizes the importance of the existence of the Judahite forts and settlements along the Beer-sheba–Arad Valley in the specific settlement and demographic situation of the end of the 7th and the early 6th centuries, and the special importance of the destruction of the border fortresses and the end of the Judean administrative presence in the valley. This was the historical point from which the Edomite and Arab groups could easily penetrate into the vacant areas of the destroyed kingdom. This is also the reason why the question of the Edomites' role and involvement in the destruction of the Judahite southern border is so important for understanding this process.

37. Thareani, *op. cit.* (n. 7) 2011, p. 307.

38. Lipschits *op. cit.* (n. 1), pp. 229-230; N. Na'aman, "Textual and Historical Notes on the Eliashib Archive from Arad," *Tel Aviv* 38, 2011, pp. 88-90.

39. Lipschits, *op. cit.* (n. 1), pp. 142, n. 35.

40. L. Singer-Avitz, "Arad: The Iron Age Pottery Assemblages," *Tel Aviv* 29, 2002, pp. 124-127, table 2.

41. V. Fritz, "Die Keramik," in V. Fritz and A. Kempinski, *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mašāš (Tēl Māśōś) 1972-1975*, Wiesbaden 1983, pp. 153-158.

42. Freud, *loc. cit.* (n. 14), p. 218.

43. *Ibid.*, pp. 194-196, 203.

44. L. Freud, "The Iron Age Pottery," in I. Beit-Arieh, *Ḥorvat Uza and Ḥorvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negev*, Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 25, Tel Aviv 2007, pp. 77-121; *id.*, "Pottery and Small Finds," in Beit-Arieh, *ibid.*, pp. 318-322.

The Collapse of the Judahite Southern Border and Its Aftermath

During the Babylonian siege, and possibly even before, in 597, during the years after the first Babylonian campaign,[45] the Kingdom of Judah did not have the manpower, the means and the administrative ability to maintain the garrison forces that manned the fortresses; relationships between the capital and the fortresses fractured, and the central authority dissolved.

At this point there was no longer any reason for the system of fortresses that marked and protected the southern border of the kingdom to exist. As the system of fortresses fell, so fell the system of settlements. And the door opened for the semi-nomadic groups to become a destructive force. When the border was breached, those groups began to infiltrate into the periphery of the Kingdom of Judah, destroying some of the settlements that stood in their way and expelling some of the populace that resisted them. They advanced from the Negev to the Judean hills and the southern Shephelah. Some of the destructions discovered at the Negev sites may have been the result of struggles between the inhabitants of the Kingdom of Judah and the nomadic groups that rose up from the south; there is no reason to attribute them to a Babylonian-initiated military campaign.[46]

45. Alt's theory that the Negev was cut off from the kingdom of Judah in 598/7 still stands. Based on Jer 13:18-19, Alt postulated that during the exile of Jehoiachin, the Negev and other areas up to the north of Hebron were cut off from Judah. See A. Alt, "Judas Gaue unter Josia," *PJB* 21, 1925, pp. 108, 11. This view was accepted by other scholars, among them M. Noth, *Geschichte Israels*, 1954 (1st English Edition: *The History of Israel*, London 1958), p. 283; P. Welten, *Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia*, Wiesbaden 1969, p. 166; E.M. Meyers, "Edom and Judah in the Six-Fifth Century B.C.," in H. Goedicke ed., *Near Eastern Studies in Honour of W.F. Albright*, Baltimor-London 1971, pp. 377-392; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques, Tome 1: Les ostraca*, Paris 1977, pp. 193-196; *id*., "New Aramaic Ostraca from Idumea," in O. Lipschits and M. Oeming eds, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, pp. 418-419. There is no ground to Aharoni's attempt to date the destruction of Stratum VI at Arad to 595/4, on the basis of the word בשלשת on the jar found in Arad excavations (inscription no. 20). See Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1976, pp. 160-161; *id*., "The Negev and the Southern Desert Frontier," in A. Malamat ed., *The History of the People of Israel, The Age of the Monarchy – A Political History*, Jerusalem 1982, p. 210 (Hebrew).

46. As summarized by Lipschits *op. cit*. (n. 1), pp. 36-97, the Babylonians concentrated their efforts in Jerusalem and also destroyed the border fortresses on Judah's western border, but it is doubtful that they had an interest in fighting military campaigns deep into the southern and eastern frontier of the kingdom of Judah.

Two ostraca found in Arad (Nos. 24, l. 20; 40, l. 10, 15),[47] and the Edomite ostracon found in the destruction stratum of Horvat ‘Uza,[48] deserve attention. These findings have generally been interpreted as evidence of an Edomite military threat to Judah, even before the destruction of Jerusalem, and of tangible military pressure on the eve of the destruction.[49] This premise relies principally on both the background to Jeremiah’s words (13:19) “The towns of the Negeb are shut up with no one to open them” and on the interpretation of the expressions of hatred toward the kingdoms of Transjordan, particularly Edom, in Ezekiel (25:12-14), as well as in the Book of Obadiah and in segments from the Psalms and Lamentations.[50] Nonetheless, these expressions of hostility toward Edom have no support in the description of the destruction in 2 Kings and Jeremiah.[51] In contrast to the accusation in Obadiah 1:14 (“Nor shouldst thou have stood on the crossway to cut off those of his who escaped, nor shouldst thou have delivered up those of his who remained on the day of

47. On the ostraca, see Aharoni, *op. cit.* (n. 45), pp. 72-76; Lemaire, *op. cit.* (n. 45), pp. 188-193, 207-208. For a discussion of the information obtained from the ostraca regarding Edom’s share in the destruction, see Aharoni, *loc. cit.* (n. 45), pp. 160-161; Beit-Arieh, *op. cit.* (n. 30), p. 311, with further literature.

48. On this subject, see I. Beit-Arieh and B. Cresson, “An Edomite Ostracon from Horvat ‘Uza,” *Tel Aviv* 12, 1985, pp. 96-101; I. Beit-Arieh, “Horvat ‘Uzza – A Border Fortress in the Eastern Negev,” *Qadmoniot* 73-74, 1986, pp. 38-39 (Hebrew); *id.*, *op. cit.* (n. 30), p. 311; *id.*, “The Edomite in Cisjordan,” in D.V. Edelman ed., *You shall not Abhor an Edomite for He is your Brother: Edom and Seir in History and Tradition,* Atlanta 1995, pp. 36-37; H. Misgav, “Two Notes on the Ostraca from Horvat ‘Uza,” *IEJ* 40, 1990, pp. 215-217.

49. On this subject, see, e.g., Noth, *op. cit.* (n. 45), pp. 283-284; Meyers, *op. cit.* (n. 45), pp. 380-387; J. Lindsay, “The Babylonian Kings and Edom 605-550,” *PEQ* 108, 1976, pp. 23-39; Lemaire, *op. cit.* (n. 45), pp. 418-419; A. Malamat, *Israel in Biblical Times*, Jerusalem 1983, pp. 284-285 (Hebrew); N. Na’aman, *Borders and districts in Biblical historiography*, Jerusalem 1986, pp. 13; *id.*, *loc. cit.* (n. 19), p. 15; A.F. Rainey, “Arad in the Days of the Judean Monarchy,” *Cathedra* 42, 1987, p. 25 (Hebrew); Beit-Arieh, *op. cit.* (n. 29), pp. 151-161; *id.*, *op. cit.* (n. 30), p. 311; Ahlström, *op. cit.* (n. 31), pp. 787-788, 795. For a different viewpoint, see Bartlett, *op. cit.* (n. 30), p. 23; Finkelstein, *loc. cit.* (n. 10), pp. 156-170.

50. On the historical estimates, see, e.g., Lindsay, *loc. cit.* (n. 49), pp. 29-30; Oded, *op. cit.* (n. 29), p. 189; I. Beit-Arieh and P. Beck, *An Edomite Shrine in the Negev – Discoveries from Horvat Qitmit Excavations* (Catalog Number 277), Jerusalem 1987, pp. 24-25. For a more cautious viewpoint, see Hoffman, *op. cit.* (n. 29), p. 20; *id.* “Edom as a Symbol of Evil in the Bible,” in B. Uffenheimer ed., *Bible and Jewish History, Studies in Bible and Jewish History, Dedicated to the Memory of Jacob Liver*, Tel Aviv 1972, p. 88; Meyers, *op. cit.* (n. 45), p. 386; Bartlett, *op. cit.* (n. 30), p. 23; Ronen, *op. cit.* (n. 29), pp. 11-13.

51. On this subject, see Hoffman, *op. cit.* (n. 29), pp. 58-61; *id.*, *op. cit.* (n. 50), pp. 76-89; Bartlett, *op. cit.* (n. 30), pp. 13-24; *id.*, *op. cit.* (n. 29), pp. 151, 157; *id.*, “Edom in Non-prophetical Corpus,” in D.V. Edelman ed., *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother – Edom and Seir in History and Tradition*, Atlanta 1995, pp. 13-21; B. Glazier-McDonald, “Edom in the Prophetical Corpus,” *ibid.*, pp. 23-32.

distress"), the verse in Jeremiah 40:11 contains a description of the return of the refugees who found asylum in Edom.[52]

It appears that the archaeological and historical evidence of the destruction of southern Judah attests to a long and complex process that is not directly connected to the Kingdom of Edom, but to the Edomite and Arab tribes that already began to establish themselves along the southern border of Judah before the destruction. One may hypothesize that the fortresses that had been built on Judah's southern border were designed to bring stability to the border and impose the kingdom's authority over the nomadic groups that lived close by. In contrast to some scholarly views, one may reasonably assume that these nomadic groups were not part of the Kingdom of Edom but, rather, a border population that dwelled between Edom and Judah.[53] An economic symbiosis was gradually created between the nomadic elements and the royal fortresses and settlements in the Beer-sheba–Arad Valley. Nonetheless, the predatory nature of these groups was surely a major factor in the tension that periodically developed between the population in the forts and settlements and the nomadic groups. As long as the kingdom was able to impose its authority over the nomads, the situation remained stable. As the kingdom progressively weakened, probably already at the beginning of the 6th century, after the Babylonian campaign of 598/7, its ability to withstand pressure from the south steadily declined. The only support for this reconstruction can be found in the words of Jeremiah (13:19), but the farfetched interpretation attached to these words should not be accepted. They express the increasing danger, just as stated in the Arad ostraca, from the same period, but are not evidence of the Edomite seizure of the eastern Negev. One may assume that the next phase in the Edomite process of establishing itself took place only after the Babylonian siege and the conquest of Jerusalem.

Historically, it can be reconstructed that after the destruction of the Negev sites in the early 6th century, the tribal population of Edomite and Arab origin penetrated in a slow and gradual process into the relatively uninhabited areas of the Negev and later to the southern Judean hills and the southern and central Shephelah, which had remained desolate since the Assyrian campaign of Sennacherib (701). It can be assumed

52. See Hoffman, *op. cit.* (n. 29), p. 108; *id.*, *op. cit.* (n. 50), pp. 83-89; Bartlett, *op. cit.* (n. 29), pp. 154-155; *id.*, *op. cit.* (n. 30), pp. 14-24; *id.*, *op. cit.* (n. 51), p. 20; Edelman, *op. cit.* (n. 29), pp. 6-7; Glazier-McDonald, *op. cit.* (n. 51), pp. 23-32.

53. Lipschits, *op. cit.* (n. 1), pp. 141-146, and cf. Herzog, *op. cit.* (n. 4), pp. 242-244.

(see I. Eph'al)[54] that this infiltration and migration was a prolonged process that continued through the Babylonian period in the 6th century and during most of the Persian period in the 5th and 4th centuries.

The Southern Border of the Province of Yehud and the Province of Idumea in the Late Persian and early Hellenistic Periods

During the 4th-3rd centuries the Negev, the southern Judean hills and the southern Shephelah were part of Idumea,[55] while the borders of Judah shrank to the line of Beth-Zur in the hill country, and to the line of Azekah and the Ellah Valley in the Shephelah.[56] In the Zenon Papyri (nos. 59006 and 59015) Maresha and Adoraim are mentioned as cities in Idumea,[57] and they continued to be so in the Hasmonean period, when Maresha[58] and

54. See I. Eph'al, *The Nomadic Tribes in the Periphery of the Land of Israel in the Period of the Assyrian, Babylonian and Persian Periods*, Unpublished doctoral dissertation, the Hebrew University, Jerusalem 1971, pp. 141-148.

55. See already M. Avi-Yonah, *Historical Geography of the Land of* Israel, Jerusalem 1962, p. 22. For recent studies, see I. Stern, *Idumaea in the Persian Period: The Interaction between Ethnic Groups as Reflected in the Material Culture*, Unpublished doctoral dissertation, Bar Ilan University, Ramat-Gan 2005; A. Kloner and I. Stern, "Idumea in the Late Persian Period (fourth century BCE.)," in O. Lipschits, G.N. Knoppers, and R. Albertz eds, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, pp. 139-144; Lipschits, *op. cit.* (n. 1), pp. 157-170, 211-213, 258-267; A. Kloner, "Idumea in the Persian and early Hellenistic Periods: The Territory and the Commerce Pathways," *ErIs* 31, 2015, pp. 359-373 (in Hebrew).

56. See 1 Maccabees 4:29, 60; 6:7, 26, 31; 11:65; 14:33; 2 Maccabees 11:5. On this subject, see M. Stern, *The Documents on the History of the Hasmonean Revolt, with a Commentary and Introduction* (2nd edition), Tel Aviv 1972, p. 55 (Hebrew); A. Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities (332 BCE – 70 CE)*, Jerusalem 1988, p. 101, and n. 155 (Hebrew). Hebron was a foreign city during this time, and see 1 Maccabees 5:65. On the possibility that there were Judaeans in the Hebron region at this time, see S. Klein, *The Land of Judah from the Days of the Return from Babylon to the Sealing of the Talmud*, Tel Aviv 1939, pp. 22, 66 (Hebrew). On a description of military campaign to Hebron by Judas Maccabaeus, see Kasher, *op. cit.* (n. 30), p. 83.

57. V. Tcherikover, "Palestine under the Ptolemies: A Contribution to the Study of the Zenon Papyri," *Mizraim* 4-5, 1937, pp. 40-42; on references to Idumea in historical documents from the Hellenistic period, see M. Avi-Yonah, *Historical Geography of Palestine From the End of the Babylonian Exile Up to the Arab Conquest* (Citations from the 4th edition), Jerusalem 1984, p. 28; Ronen, *op. cit.* (n. 29), pp. 54-56, n. 5-7a; E. Eshel, "The Onomasticon of Mareshah in the Persian and Hellenistic Periods," in O. Lipschits, G.N. Knoppers and R. Albertz eds, *Judah and The Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, pp. 145-146.

58. 1 Maccabees 5:66; 2 Maccabees 12:35; Josephus, *Antiquities* XII: 8, 6 = 353.

Adoraim[59] were described as foreign cities[60] that also maintained rule over their rural surroundings.[61] Adolam was included during this same period in the southwestern border of Judah,[62] a reflection of the continuation of the existence of the borders between Judea and Idumea between the Late-Persian and Late-Hellenistic periods. According to the excavations at Mareshah,[63] and according to the archaeological surveys and excavations (see below), it is clear that the main period of change in this area and the crystallization of the new settlement and demographic pattern occurred during the 4th century.

The Idumaean Incursion

What happened between the late Iron Age and the Late Persian and Early Hellenistic period? The usual explanation for the difference between the starting line presented in this paper and the finish line is that Arab and Edomite groups invaded from the southern Negev to the former Judean territories. The Nabbatian invasion to Edomite territories accelerated this process of invasion, and in any case new populations replaced old ethnic groups that lived in these territories before them.

In the Persian period, the bulk of the population in all these areas were of Edomite and Arab origin.[64] Evidence of their presence may be found both in the mention of Geshem, the Arabian, among the neighbors of Judah in the Persian period, and the first mention of Idumea as a circumscribed geographical and administrative unit in 312, as attested by Antigonus Monophthalmos. Aramaic ostraca, dated to the Persian period and

59. 1 Maccabees 13:20; Josephus, *Antiquities* XIII: 5, 6 (= 207).

60. For a summary of the available information on these two cities, see Ronen, *op. cit.* (n. 29), pp. 46-47; 56-59, and n. 10-23); Kloner, *op. cit.* (n. 55), p. 359, with further references. On the conquest of Maresha and Aduraim by John Hyrcanus, see Josephus, *Antiquities* XIII: 9, 1 (= 257); Josephus, *War* I: 3, 6 (= 62-63). For a reflection of this era in the Book of Jubilees and in rabbinical literature, see Klein, *op. cit.* (n. 56), pp. 75-77.

61. See on this in Josephus, *Antiquities* XIII: 9, 1 (= 257); XIV: 5, 3 (= 88); Josephus, *War* I: 3, 6 (= 63); and see Kasher, *op. cit.* (n. 30), pp. 49-77, with further literature.

62. 2 Maccabees 12:38.

63. A. Kloner, *Mareshah Excavations Final Report I: Subterranean Complexes 21, 44, 70*, Jerusalem 2003, pp. 13-15; *id.*, *op. cit.* (n. 55), p. 359.

64. Edelman, *op. cit.* (n. 29), pp. 1-11; Bartlett, *loc. cit.* (n. 30), pp. 102-114; Lipschits *op. cit.* (n. 1), pp. 144-146; Kloner, *op. cit.* (n. 55), pp. 361-369.

found in Beer-sheba,[65] Arad,[66] and additional sites within Idumea,[67] contain a preponderance of Edomite and Arab names, but also some Judean names — evidence that a Judean population of unknown size remained in the area.

New Perspective on the Idumean Incursion to Southern Judah in the 6th-4th Centuries BCE — Past Vegetation and Climate Conditions

The Regional Setting

The southern Levant receives most of its rainfall from the mid-latitude Cyprus cyclones which move eastward over the Mediterranean and then cross the region from west to east.[68] As a result, annual precipitation is high on the coast and in the north, and shrinks toward the south, where the north Sinai coastline forms the southern limit in which rain clouds can form.[69] The Negev Desert, which occupies the southernmost part of the Levantine region, is already a part of the global desert belt of 30° N latitude.[70] The humid influence of the Mediterranean also diminishes sharply eastwards due to the local orographic effect of the southern Levantine highlands, which run parallel to the coast and cause a "rain shadow" desert (the Judean Desert). The vegetation belts change accordingly (Pl. VII), with aridity increasing towards the south and east, from Mediterranean vegetation (precipitation >400 mm/year) via a transitional zone characterized by semi-arid Irano–Turanian steppe vegetation (~ 400-200 mm/year of

65. J. Naveh, "The Aramaic Ostraca," in Y. Aharoni ed., *Beer-Sheba I*, Tel Aviv 1973, pp. 79-82; *id.,* "The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba (Seasons 1971-1976)," *Tel Aviv* 6, 1979, pp. 182-198.

66. J. Naveh, "The Aramaic Ostraca from Tel Arad," in Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1976, pp. 175-214 (Hebrew).

67. I. Eph'al and J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jerusalem 1996; A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée du Musée d'Israël*, *Trans* Supplement 3, Paris 1996; *id.*, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée du Musée d'Israël*, *Vol. 2: Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers*, *Trans* Supplement 9, Paris 2002; *id.*, "Khirbet el-Qôm and Hebrew and Aramaic Epigraphy," in S. Gitin *et al*. eds, *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honour of William G. Dever*, Winona Lake 2006, pp. 231-238; Kloner, *op. cit.* (n. 55), pp. 368-369.

68. B. Ziv *et al*., "Regional and global atmospheric patterns governing rainfall in the southern Levant," *International Journal of Climatology* 26, 2006, pp. 55-73.

69. A. Zangvil and P. Druian, "Upper air trough axis orientation and the spatial distribution of rainfall over Israel," *International Journal of Climatology* 10, 1990, pp. 57-62.

70. While the Negev Desert was formed due to global air-circulation patterns, the Judean Desert is a local phenomenon. The southern border of the latter is adjacent to the northeastern border of the Negev Desert.

annual rainfall) to the Saharo–Arabian Desert type vegetation (precipitation <200 mm/year).[71]

In order to evaluate possible links between past climate conditions and economical-demographical process, the most sensitive climate-human links recorder zone is the one discussed in this article: the transition zone between the Mediterranean environment and the desert, that is the semi-arid steppe zone (Irano-Turanian, also described as dwarf-shrublands) (Pl. VIIc). This zone enables a combination of dry-farming (mainly barley) and pastoral subsistence economy. Years of improved precipitation have pushed it to the south and east, while dry years have driven it to the north and west. Settlements situated near perennial sources of water may have managed to survive longer in periods of increasing aridity, whereas other sites may have been abandoned.

The migration of this semi-arid steppe zone is reflected in the regional pollen diagrams (Lake Kinneret [Sea of Galilee] and the Dead Sea) by changes in the arboreal Mediterranean pollen values: decreasing percentages of the natural Mediterranean tree pollen indicate the shrinkage of the natural Mediterranean maquis/forest and the shifting of the semi-arid boundaries to the north and west due to less available moisture; increasing arboreal pollen values mark the opposite. The pollen records from Lake Kinneret and the Dead Sea (Ze'elim) are sensitive to the conditions in both the Mediterranean area and the Irano-Turanian vegetation belt, as the two lakes collect wind-driven pollen from these two adjacent zones (Pl. VIIc). In addition to air-born pollen, they receive stream-driven pollen mainly through the Jordan River, but also via local streams.

Changes within the frequencies of cultivated olive pollen[72] are not only a good indicator for human economic preference and decisions but also

71. M. Zohary, *Geobotanical Foundations of the Middle East*, Stuttgart 1973.

72. Wild and domesticated olive pollen grains are indistinguishable (N. Lipschitz *et al.*, "Beginning of olive (*Olea europaea*) cultivation in the Old World: A reassessment," *Journal of Archaeological Science* 18, 1991, fig. 2; D. Langgut, S. Lev-Yadun and I. Finkelstein, "The Impact of Olive Orchard Abandonment and Rehabilitation on Pollen Signature: An Experimental Approach to Evaluating Fossil Pollen Data," *Ethnoarchaeology* 6, 2014, n. 1. Yet, during historical periods most of the olive pollen represents cultivated olive trees rather than wild forms. The wild olive (*Olea europaea* L.) has always been a minor component in the natural Levantine environment, as is reflected in Late Pleistocene palynological diagrams (A. Horowitz, *The Quaternary of Israel*, New York 1979; M. Weinstein-Evron, "The paleoecology of the Early Wurm in the Hula Basin, Israel," *Paléorient* 9, 1983, pp. 5-19; D. Langgut *et al.*, "Vegetation and climate changes in the southeastern Mediterranean during the Last Glacial-Interglacial cycle (86 ka): new marine pollen record," *Quaternary Science Reviews* 30, 2011, pp. 3960-3972. During the Chalcolithic period a sudden and profound rise in olive pollen percentages is observed in the

to change in the available moisture since olive, like other Mediterranean trees, requires at least 400 mm of annual rain in order to thrive[73]. Previous palynological studies from the region showed that olive and the natural Mediterranean trees occupy the same ecological niches.[74]

The palynological diagram

In Pl. VIII, a simplified palynological diagram, which covers the Late Bronze-Early Hellenistic period time interval (ca. 1300-300 BCE), is presented composed of integration of data from the Dead Sea (Ze'elim) and Lake Kinneret.[75] While the latter was only subjected to palynological investigation, within the Dead Sea record sedimentological study accompanied the palynological analysis.[76]

region's pollen diagrams, which is considered to reflect the intensification of (domesticated) olive cultivation (D. Langgut, M.J. Adams and I. Finkelstein, "Climate, settlement patterns and olive horticulture in the southern Levant during the Early Bronze and Intermediate Bronze Ages (ca. 3600–1950 BCE)," *Levant* 48, 2016, pp. 1-18, with further literature.

73. Detailed information concerning the habitat and the requirements of olive were recently summarized by Langgut *et al.*, *ibid.*

74. E.g., Horowitz, *loc. cit.* (n. 72), p. 193; U. Baruch, "The late Holocene vegetational history of Lake Kinneret (Sea of Galilee), Israel," *Paléorient* 12, 1986, pp. 37-48.

75. A more detailed palynological diagram of Lake Kinneret was recently published by D. Langgut *et al.*, "Vegetation and climate changes during the Bronze and Iron Ages (~3600-600 BCE) in the southern Levant based on palynological records," *Radiocarbon* 57, 2015, fig. 3 and appendix 1. The chronology of the record is based on accelerator mass spectrometry (AMS) radiocarbon dates of terrestrial short-lived organic remains which were used to create an age-depth model (D. Langgut, J. Finkelstein and T. Litt, "Climate and the Late Bronze Collapse: New Evidence from the Southern Levant," *Tel Aviv* 40, 2013, pp. 149-175; Langgut-Adams-Finkelstein, *loc. cit.* (n. 72): table 1). The sequence is characterized by homogeneous lithology (V. Schiebel, *Vegetation and climate history of the southern Levant during the last 30,000 years based on palynological investigation,* Ph.D. Dissertation, Bonn 2013) and therefore it is not presented here. Assuming a uniform sedimentation rate in Lake Kinneret, the resolution of the palynological sampling is ca. 40 years.

76. The outcrop was extracted from the Ze'elim Gully which dissected the Ze'elim terrace located beneath the Masada plain on the southwestern side of the Dead Sea (Pl. IXa). Sediments which were embedded in the lake during the Holocene were exposed in the last two decades due to continuous anthropogenic retreat of the lake (currently >100 cm/year). The Ze'elim River (Nahal Ze'elim) that enters the Dead Sea at the Ze'elim terrace drains the southern part of the Judean Desert carrying waters and sediments that originate on the eastern flank of the central highlands ridge (Pl. IXa). Detailed description of the stratigraphy, sedimentology, radiocarbon chronology and palynology of this section is presented by D. Langgut *et al.*, "Dead Sea Pollen Record and History of Human Activity in the Judean Highlands (Israel) from the Intermediate Bronze into the Iron Ages (~2500-500 BCE)," *Palynology* 38, 2014, pp. 280-302 and E. Kagan *et al.*, "Dead Sea level changes during the Bronze-Iron Age transition," *Radiocarbon* 57, 2015, pp. 237-252. It was sampled for pollen analysis at ca. 5 cm intervals, which represents about three decades between samples: Langgut *et al.*, *loc. cit.* (n. 75).

Based on the Lake Kinneret pollen diagram during the time interval under study, two dry phases are evident: the first event occurred during the end of the Late Bronze Age (ca. mid-13th century-end of 12th century BCE),[77] while the second one was identified during the Persian period. These dry events were recognized based on a pronounced decrease in arboreal pollen percentages (not exceeding 14.2% and 17.7%[78], respectively). Based on the age-depth model this dry event covers the 520-450 time interval, yet since it is a statistical model, inaccuracy of several decades should be taken into consideration. Olive percentages appear in higher frequencies during the Persian period dryness in comparison to the Late Bronze dry event (8.9-10.8% *vs.* 1.8-5.2%, respectively). Therefore it seems that the Persian period dry event was less severe than the Late Bronze climate crises, and that olive orchards were prevalent near Lake Kinneret at that time (mainly west and northwest of the lake).[79] The reconstruction of the Dead Sea levels corroborates this assumption (Pl. VIII): R. Bookman (Ken-Tor) *et al.*[80] suggest that during the Late Bronze, Dead Sea levels reached a minimum of −414 m bsl (below sea level) while during the Persian period dry event, Dead Sea stands reached only −409.5 m bsl. In addition, based on the Lake Kinneret pollen record the duration of the Persian dryness was shorter and most probably lasted only several decades, while the Late Bronze climate crises lasted about a century and a half.

The Iron I and the Early Hellenistic period are characterized by the highest arboreal and olive pollen percentages, which indicate both high available moisture and intense olive cultivation (olive pollen reached a maximum of 28.7% and 53.6%, respectively). During the Iron IIa still humid conditions are prevalent based on the relatively high arboreal percentages (up till 37.6%), though olive pollen percentages decline dramatically. The Iron IIb and IIc and the early phase of the Persian period are characterized by stable and moderate climate conditions based on the arboreal pollen percentages; yet the olive pollen curve shows that more intense olive cultivation occurred in the region during the Persian period in comparison to the previous period (Iron II).

77. Discussed in detail at Langgut *et al.*, *loc. cit.* (n. 75).

78. At the same time, the dramatic decrease in arboreal pollen was also documented in a lower resolution pollen study which was performed on the same core (Schiebel, *loc. cit.* (n. 75), fig. 5.1).

79. More details about the source of the fossil pollen grains is available based on an investigation of recent pollen (Langgut-Adams-Finkelstein, *loc. cit.* (n. 72), supplement material).

80. R. Bookman (Ken-Tor) *et al.*, "Late Holocene lake levels of the Dead Sea," *Geological Society of America Bulletin* 116, 2004, pp. 555-571.

The Dead Sea (Ze'elim) palynological diagram represents mainly the situation in the southeastern Judean Highlands since most of the pollen originated from this area.[81] Along the Dead Sea (Ze'elim) section,[82] two episodes of sand and aragonite crusts deposition occurred, representing accumulation in a shore environment, and therefore indicating a decline in Dead Sea levels and less precipitation in the Dead Sea drainage basin. The first dry phase appears at the lowest part of the profile, which covers the Late Bronze Age; pollen was not preserved in this section, probably due to oxidation.[83] The second accumulation of sand and aragonite crusts is dated to the Persian period.[84]

The Iron I time interval displays relatively high oaks and olive pollen percentages (22.9% and 9.4%, respectively), representing a well-developed natural Mediterranean forest/maquis and intense olive cultivation in the

81. U. Baruch, *The Palynology of Late Quaternary Sediments of the Dead Sea*, PhD. Dissertation Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1993 (Hebrew); Langgut *et al.*, *loc. cit.* (n. 76).

82. The chronological framework of this record is less accurate than Lake Kinneret's chronology due to some chronological uncertainties and limitations of the ^{14}C dating method (Langgut *et al.*, *loc. cit.* (n. 76); Kagan *et al.*, *loc. cit.* (n. 76)). Therefore, the exact transitions between the different historical periods is not available for this record. Yet, some lithological encores can be used: the two seismites which appear in the middle of the Dead Sea (Ze'elim) sedimentological section were dated by E. Kagan *et al.* (*id.*, "Intrabasin paleoearthquake and quiescence correlation of the late Holocene Dead Sea," *Journal of Geophysical Research: Solid Earth* 116, 2011, fig. 5) to the mid-8th century. Two seismites were also found at this time in the Ein Gedi core (C. Migowski *et al.,* "Recurrence pattern of Holocene earthquakes along the Dead Sea transform revealed by varve-counting and radiocarbon dating of lacustrine sediments," *Earth and Planetary Science Letters* 222, 2004, p. 301) and Ein Feshkha outcrop (Kagan *et al.*, *loc. cit.*). The tops of the two seismites are separated by 10 cm of sediments or less at the three sites (Ze'elim, Ein Gedi and Ein Feshkha), indicating a few decades between the two events. Due to this short interval between the two earthquakes, it is currently not possible to accredit a specific date to the events, but one of them is attributed to the earthquake mentioned in Amos 1:1 in the days of Uzziah King of Judah (787-736) and Jeroboam II King of Israel (788-747). Austin *et al.* (S.A. Austin, G.W. Franz and E.G. Frost, "Amos's earthquake: An extraordinary Middle East seismic event of 750 BC," *International Geology Review* 42, 2000, pp. 657-671) suggest a date of ~750 for Amos's earthquake. For the accumulation of the sands and aragonite crusts at the upper part of the section (probably represents few decades of deposition), the time range of 553-339 BCE was suggested by E. Kagan *et al.*, "Intrabasin paleoearthquake and quiescence correlation of the late Holocene Dead Sea," *Journal of Geophysical Research: Solid Earth* 116, 2011, pp. 304-311, fig. 5.

83. Accumulation of sands at the same period was also identified in a nearby sediment core (T. Litt *et al.*, "Holocene climate variability in the Levant from the Dead Sea pollen record," *Quaternary Science Reviews* 49, 2012, pp. 95-105), representing less precipitation in the northern Dead Sea drainage basin. The climatic implications of the lake fluctuations could be extended to larger areas in the southern Levant that are under similar atmospheric conditions (that is, climate systems which originated from the Mediterranean Sea).

84. Kagan *et al.*, *loc. cit.* (n. 82).

Judean Highlands. Since the beginning of the Iron II and until the Persian period, both oaks and olive curves are inconsistent and exhibit low percentages (not exceeding 1.9% and 2.9%, respectively). Still, during most of this period sediments (mostly detritus) accumulated in lacustrine environment, representing high-stands of the Dead Sea. The low pollen frequencies may therefore be related to human pressure on the highlands vegetation (deforestation, intense grazing), rather than representing dry climate conditions. Indeed, surge in human activity that started in the Iron I reached its zenith during the Iron IIB-C (8th-7th centuries), with 520 settlements in the hill country, including a peak in the Judean Highlands.[85] The almost total disappearance of pines (*Pinus* – a pioneer tree in Mediterranean forest rehabilitation[86]) indicates that the Mediterranean maquis/forest in the Judean Highlands was under strong anthropogenic pressure. Only at the beginning of the Hellenistic period there is evidence of the recovery of the natural vegetation together with an increase in olive pollen, representing more intense olive cultivation in the region and climate amelioration (total arboreal trees reached a maximum of 8.8%).

The Paleo-environmental reconstruction: regional and historical perspective

The data presented here point to dryer climate conditions towards the late 6th and during the first half of the 5th century (~ 520-450) with gradual climate amelioration during the following decades. The 4th century was already characterized by wet climate conditions. The paleoclimate reconstruction is based on the Lake Kinneret pollen record and the Dead Sea (Ze'elim) pollen and lithological record. The two records corroborate each other and hence strengthen the reliability of the results. These climate fluctuations are also supported by the Dead Sea lake level reconstruction.[87] These past climate conditions represent the situation in the entire Mediterranean and steppe semi-arid zones of the southern Levant, since they

85. A. Ofer, "'All the Hill Country of Judah': from a Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy," in I. Finkelstein and N. Na'aman eds, *From Nomadism to Monarchy, Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, pp. 92-121; M. Broshi, and I. Finkelstein, "The Population of Palestine in 734 BCE," *Cathedra* 58, 1990, pp. 3-24 (Hebrew); Langgut *et al.*, *loc. cit.* (n. 75), table 1.

86. E.g., Baruch, *loc. cit.* (n. 74); *id.*, "Palynogical evidence of human impact on the vegetation as recorded in Late Holocene lake sediments in Israel," in S. Bottema, G. Entjes-Nieborg and W. Van Zeist eds, *Man's Role in the Shaping of the Eastern Mediterranean Landscape*, Rotterdam 1990, pp. 283-293.

87. Bookman (Ken-Tor) *et al.*, *loc. cit.* (n. 80).

are under similar atmospheric conditions (precipitation which mostly originated from the mid-latitude Cyprus cyclones).

The dry climate in the Early Persian period affected the entire region, and even in the area around Jerusalem there are indications for a long period of drought, economic problems and shortage of agriculture supply. Descriptions of this situation can be found both in the prophetic literature from the Early Persian period as well as in the historiographical descriptions in Ezra-Nehemiah.[88] However, the implications of these conditions on the climatically vulnerable semi-arid zones of the southern Hill Country, the northern Negev Desert and the southern Shephelah, were much more dramatic, destructive on the one hand in the long period of dry climate, and with many options for settlement and development of agriculture in this area during the wet period that started in the Late Persian period and continued in the Early Hellenistic period.

The Implication of the Climate Conditions in the Persian and Early Hellenistic Periods on the History of the Establishment of the Province of Idumea

As presented and summarized above, in the steppe-marginal areas of the southern Levant, even minor climatic variation can result in major environmental change. This is why dryer climate conditions during the late 6th to mid-5th century (~ 520-450), along with the absence of a major political and military force in this arid and remote area, was a major cause of the abandonment of most of the villages in the southern parts of the former Kingdom of Judah; it probably also had a major effect on the immigration of some of the population to the core areas of the province of Yehud, and possibly also on the nomadism process of other parts of this population. In any case, the conditions in this period caused a demographic vacuum that encouraged the emigration of nomadic elements, emigration that had already begun after the destruction of the Kingdom of Judah and the collapse of the southern settlement and military system. It might be that the successful take-over of northern Arabia by Nabunidus and his move to Taymā’ (553-543) caused the disappearance of the Kingdom of Edom and probably the integration of its territory within greater Arabia.[89] Groups of Nabateans, Arabs and Edomites migrated

88. And see, e.g., Haggai 1:6, 10-11; Nehemiah 5:3.

89. A. Lemaire, “Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period,” in O. Lipschits and J. Blenkinsopp eds, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, p. 290, and cf. P. Briant, *Histoire de l’Empire perse, de Cyrus à Alexandre*,

to the empty areas of the southern part of the former Judean Kingdom, and this population can be attested in the Late-Persian and Early Hellenistic periods in Mareshah and the area around it and combine the core population of the Province of Idumea.[90]

The gradual increase in moisture which characterized the region in the late 5th and 4th centuries, probably encouraged a cultural change, by stabilizing the settlements which were highly dependent on water resources and local agriculture. The semi-nomadic elements could easily settle in the area and create in a fast process the settlement alignment of the Province of Idumea. According to the excavations at Mareshah,[91] and according to the archaeological surveys and excavations (see below) it is clear that the main period of change in this area and the crystallization of the new settlement and demographic pattern occurred during the 4th century.

The developments in Idumea and the southwestern parts of Yehud in the 4th century have already been noted by many scholars, and have usually been explained by the reorganization of the Persian empire following the revolts in Egypt, when the Egyptians freed themselves from the Persian yoke (preserving their independence until 343). During this time, The Achaemenides may have understood that the Land of Israel, and mainly the southern parts of it, became the most important border area of the empire and a potential battlefield between the Persian army and many of its enemies. It may be that this period was the most important one in the history of this region since the Babylonian conquest and destruction at the end of the 7th and the beginning of the 6th century,[92] and it probably was the reason for and the period during which the Achaemenides established their rule and reorganized the administration and the security along the roads in the southern parts of the coastal area,

Paris 1996 (English Translation, Winona Lake 2002, p. 45); O. Lipschits, "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century BCE," in O. Lipschits and M. Oeming eds, *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period*, Winona Lake 2006, p. 23; B.L. Crowell, "Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of Edom," *BASOR* 348, 2007, pp. 75-88.

90. E. Eshel, "The Onomasticon of Mareshah in the Persian and Hellenistic Periods," in O. Lipschits, G.N. Knoppers, and R. Albertz eds, *Judah and The Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, pp. 145-156, and cf. already to R. Zadok, "A Prosopography of Samaria and Edom/Idomea," *UF* 30, 1998, p. 821; D.F. Graf, "Petra and the Nabateans in the Early Hellenistic period: the literary and archaeological evidence," in S.G. Schmid and M. Mouton eds, *Men on the Rocks. The Formation of Nabataean Petra*, Berlin 2013, pp. 46-47, 49; Kloner, *op. cit.* (n. 55), pp. 368-369.

91. Kloner, *op. cit.* (n. 63), pp. 13-15.

92. Briant, *op. cit.* (n. 89), pp. 646-655, 663-666, with further literature in pp. 991-992; Lipschits, *op. cit.* (n. 89), pp. 36-38.

the southern Shephelah and along the Beer-sheba–Arad Valley. This is when a fort was built at Tel Beer-sheba (Stratum H3) (which later yielded some 40 Aramean ostraca dated to 359-338 with Idumean, Arab and Judahite names)[93]; when a small fort was built at Tel Arad (Stratum V) (and which also yielded about 85 Aramean ostraca, indicating the importance of this site as a military and administrative center in the 4th century)[94]; and when the main administrative center at Lachish (Stratum I) was erected.[95] This is also the period when most of the forts and administrative centers grew up along the roads in the Negev area,[96] and the date of the many unprovenanced Aramaic ostraca, from which one can learn of the importance of the southern Shephelah and the Beer-sheba–Arad Valley to the Persian economy, military and administration.[97]

The improved climate conditions during this period was an important factor in this change in settlement, demography and history of the area where the province of Idumea developed. This change also allowed the semi-nomadic population to settle in the southern Judean hills, the southern Shephelah and the Arad Valley, and it can be the background for a probable second wave of immigration to this quite vacant area.

This is the best explanation of the data from the archaeological surveys. After the crisis of the early 6th century there is a great measure of continuity in the settlement of the central and southern Judean Shephelah south of the Ellah Valley.[98] Of the 55 sites that existed in this area during the Persian period, 44 were already occupied by the Iron Age, and only 11 sites were built during this period. The low number of new sites in this area during the Persian period can be explained by the dryer climate conditions, and although we do not have clear historical and archaeological data, it seems likely that the penetration of the Arab and Idumean tribes

93. Cf. Kloner, *op. cit.* (n. 55), pp. 363-364, with further literature.

94. *Ibid.*, pp. 363-364, with further literature.

95. A. Fantalkin and O. Tal, "The Persian and Hellenistic Pottery of Level I," in D. Ussishkin ed., *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish, 1973–1994*, Tel Aviv University Monograph Series of the Institute of Archaeology 21, Tel Aviv 2004, pp. 2174-2194; *id.*, "Identifying Achaemenid Imperial Policy at the Southern Frontier of the Fifth Satrapy," in O. Lipschits and M. Oeming eds, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, pp. 167-198, and see below.

96. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible, volume II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, New York 2001, pp. 420-421, 577-579; Kloner, *op. cit.* (n. 55), pp. 363-368, with further literature.

97. Lemaire, *op. cit.* (n. 67).

98. O. Lipschits *et al.*, "Judah in the „Long Third Century" – An Archaeoological Perspective," in G.D. Stiebel *et al.* eds, *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region, Collected Papers*, Vol. VIII, Jerusalem 2014, pp. 140-141 (Hebrew).

to this region was very slow, most population probably maintained its semi-nomadic nature, and the main change occurred only when climate amelioration began in the Late Persian period. The archaeological data from the surveys indicates that between the Late Persian and the Hellenistic period a sharp change occurred in the area around Mareshah and Lachish when only 26 out of 55 Persian period sites continued to exist in the Hellenistic period (47%), and 123 new sites were established in this area, bringing the number of small sites around Mareshah and Lachish to 149.[99]

Surveys cannot provide the exact date of the change in settlement, but the many focused excavations and salvage excavations can point to a probable date for this change in the 4th century. Along the line of the Ellah Valley, probably inside the borders of the Province of Yehud, a large village existed at Tel Azekah in the Late Persian–Early Hellenistic period, side by side with the small village in the nearby settlement at Khirbet Qeiyafa (Stratum III). The date of this stratum was defined by its excavators as the Late Persian–Early Hellenistic period,[100] and recently, based on pottery as well as on numismatic grounds, D. Sandhaus and I. Kreimerman[101] established the dates of the two phases of this stratum as the late 4th-3rd centuries. It seems that in the area to the north and west of Azekah there was a continuity in the rural settlement,[102] as indicated recently in the excavations in the area of Beth-Shemesh.[103]

During this period Mareshah became the center of the new Province of Idumea.[104] To the southeast of Mareshah, Persian period remains were uncovered at Tel ʻEton, including the foundations of a massive building at the top of the mound, and remains of a small village that surrounded it. A. Faust, H. Katz and P. Eyall[105] described the large building as a fort but it could also be the central building of a small village, a kind of a farmhouse or a local estate. Based on local and imported pottery the

99. *Ibid*., pp. 141-142.

100. Y. Garfinkel, S. Ganor and M.G. Hasel, *Khirbet Qeiyafa Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E)*. Jerusalem 2014, p. 13.

101. D. Sandhaus and I. Kreimerman, "The Late Fourth–Third-Century BCE Transition in the Hinterland of Judah in Light of the Pottery of Khirbet Qeiyafa," *Tel Aviv* 42, 2015, pp. 251-266.

102. Lipschits *op. cit*. (n. 1), pp. 218-223.

103. E. Kogan-Zehavi, "The Rural Settlement in the Judaean Foothills in the Persian and early Hellenistic Periods, in Light of Excavations in Ramat Bet-Shemesh," in G.D. Stiebel *et al*. eds, *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region, Collected Papers*, Vol. VIII, Jerusalem 2014, pp. 120-133 (Hebrew).

104. Kloner-Stern, *loc. cit*. (n. 55), p. 140; Kloner, *op. cit*. (n. 55), p. 362.

105. A. Faust, H. Katz and P. Eyall, "Late Persian – Early Hellenistic Remains at Tel ʻEton: A Preliminary Report (2006-2014)," *Tel Aviv* 42, 2015, p. 122.

Persian phase of the site should be dated to the 4th century, its existence continued to the early 3rd century.[106] Also at Tel Halif, remains of a building from the Persian period were excavated, together with other scattered remains from this period,[107] and this was probably also the situation in Khirbet el-Qom.[108] Also the date of the residency at Lachish, that was first dated by O. Tufnell[109] to the 5th century, and later dated by A. Fantalkin and O. Tal[110] to the early 4th century, is part of the above picture, even if the nature of this structure is of a more official character and the reasons for its establishment are different from the other rural settlements in the region.

In the hill country, a large public building with two Persian period phases was excavated in Jabel Nimra, very close to the ancient site of Tel er-Rumeide (Hebron).[111] Based on the pottery and on a silver coin it seems that the main phase in the history of this site should be assigned to the Persian period and the second phase to the Late 5th and 4th centuries. The destruction of the structure was assigned to the end of the 4th century.[112] Also in Khirbet Lutzifar in the southern Hebron highlands, beside some sherds from the Iron II and the Hellenistic period, the survey showed that 90% of the finds should be dated to the Persian period.[113] According to Y. Baruch,[114] this site was probably a local fort and served as a road station; he dated the erection of the site to the later part of the Persian period (personal communication).

106. *Ibid.*, p. 113.

107. D.P. Cole, *Lahav V: The Iron, Persian and Hellenistic Occupations Within the Walls at Tell Halif. Excavations in Field II, 1977-1980*, Winona Lake 2015, pp. 37-44; D.P. Cole and J.D. Seger, "Traces of Persian Period Settlement at Tel Halif," *ErIs* 30 (Stern Volume), p. 15*.

108. J.S. Holladay, "Notes and News: Khirbet el-Qom," *IEJ* 20, 1970, pp. 175-177; W.G. Dever, "Qom, Khirbet el," in E. Meyers ed., *Oxford encyclopedia of archaeology in the Near East* 4, New York 1997, pp. 391-392; Kloner-Stern, *loc. cit.* (n. 55), p. 140.

109. O. Tufnell, *Lachish III: The Iron Age*, London 1953.

110. Fantalkin-Tal, *loc. cit.* (n. 95); *id.*, *loc. cit.* (n. 95).

111. H. Hizmi and Z. Shabtai, "A Public Structure from the Persian Period in Jabel Nimra which is in Hebron," in Z. Erlich and Y. Eshel eds, *Judea and Samaria Studies: the Third Annual Meeting*, Ariel 1993, pp. 65-86 (Hebrew).

112. Hizmi-Shabtai, *loc. cit.* (n. 111), pp. 84-85.

113. Y. Baruch, "Khirbet Lutzifar – A Road Station from the Persian Period in the Southern Hebron Highland," in Y. Eshel ed., *Judea and Samaria Studies: the Fifth Annual Meeting*, Ariel 1995, pp. 97-108 (Hebrew).

114. *Ibid.*

Conclusion

The semi-arid steppe zone of the southern Levant offers exceptional insights into human-environment interactions. Here we address an environmental threshold defined as a climate change to dryer conditions that limit the complexity of settlement pattern and economic opportunities during the early phase of the Persian period. This paper therefor presents a new perspective for a very dramatic change in the borders, settlement pattern and demography in the history of the southern part of the Land of Israel that are parallel to regional changes in vegetation patterns and climate conditions. The uniqueness of this study rests with the fact that for the first time a high resolution environmental reconstruction is available for the southern Levant during the period under discussion. The integration of the vegetation and climatic information together with an archaeological effort to distinguish different phases throughout the Persian period contributed dramatically to a better understanding of this crucial period in the history of the region. Between the well-known historical and archaeological starting and finish line, together with the accepted explanations for the changes that occurred in between, the new environmental data comes as a very important missing part of this puzzle, one that completes our understanding of the dramatic changes that occurred in the southern part of the Land of Israel between the 6th and the 3rd centuries BCE.

Acknowledgments

The Paleo-environmental research in this study was funded by the European Research Council under the European Community's Seventh Framework Program (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement no. 229418. The research was also partially supported by the Israel Science Foundation grant no. 2141/15. We would like to thank Prof. Israel Finkelstein for his support. Thanks are also due to Prof. Mordechai Stein (Israel Geological Survey) and Prof. Thomas Litt and his team from the Bonn Palynological Laboratory (University of Bonn) for their part in the extraction of Lake Kinnert core and the Dead Sea (Ze'elim) outcrop. Itamar Ben-Ezra is acknowledged for his help in drawing the figures. Efrat Bocher and Liora Freud are acknowledged for their assistance in gathering relevant information.

APPENDIX

A note concerning the movement of plants across the Persian Empire

During the Persian period, the southern Levant was already characterized by a long history of olive (*Olea*) horticulture. Palynological, archaeobotanical, molecular and archaeological evidence point to the southern Levant as the locus of olive domestication, which began most probably during the mid-5th millennium BCE.[115] During the Early Bronze Ib the southern Levant was already typified by substantial olive oil production on an industrial scale. In the northern Levant, it seems that the initial management of olive tree crops appears to have lagged somewhat, and began only in the Early Bronze II-III. Yet, during the following periods, the entire Levantine region was characterized by a well-developed olive horticulture.[116] Within a new palynological diagram from Lake Parishan in southwest Iran, which covers the time period of ca. 2000 BCE–500 CE, a short duration peak of olive pollen was documented, starting at ca 500 BCE and lasting throughout the Achaemenid and Seleucid times. This peak points to significant olive cultivation within the region located close to the capital area of the Achaemenid empire, especially since *Olea* is not native to this region.[117] At the same time that the peak in olive pollen was recorded, a significant amount of pine (*Pinus*) pollen was documented in the Lake Parishan palynological diagram. The occurrence of pine pollen is also suggestive of the planting of *Pinus* in the southern Zagros, given the total absence of the genus in the flora of Iran.[118] Based on the pollen evidence of the presence of both olive and pine during the Achaemenid and Seleucid times, it can be hypothesized that the Persians encountered these trees especially after their conquests in the Eastern Mediterranean and then introduced them into their homeland.[119] This hypothesis also seems to be corroborated by the fact that the term used to indicate the olive in the Achaemenid

115. Langgut-Adams-Finkelstein, *loc. cit.* (n. 72), with further literature.

116. *Ibid.*, fig. 4; P. Sorrel and M. Mathis, "Mid-to late Holocene coastal vegetation patterns in Northern Levant (Tell Sukas, coastal Syria): Olive tree cultivation history and climatic change," *The Holocene* 26, 2016, pp. 858-873.

117. M. Djamali *et al.*, "Olive Cultivation in the Heart of the Persian Achaemenid Empire: New Insights into Agricultural Practices and Environmental Changes Reflected in a Late Holocene Pollen Record from Lake Parishan, SW Iran," *Vegetation History and Archaeobotany* 25, 2016, fig. 3. *Olea* pollen appears during historical periods in several other palynological diagrams from Iran. Yet, within all these diagrams the presence of olive cannot easily be linked to local cultivation due to the lack of other archaeological evidence and/or not suitable habitat requirements. The appearance of olive pollen was attributed to a long distance air-borne transportation from cultivars or natural stands from farther regions (for example, the Almalou pollen diagram from northwestern Iran) – M. Djamali *et al.*, "Notes on arboricultural and agricultural practices in ancient Iran based on new pollen evidence," *Paléorient* 36, 2011, pp. 175-188. This was also the interpretation given to *Olea* pollen within the Lake Van pollen diagram from north-east Turkey – W. Van Zeist and H. Woldring, "A postglacial pollen diagram from Lake Van in East Anatolia," *Review of Palaeobotany and Palynology* 26, 1978, pp. 249-276.

118. H. Riedl, "Pinaceae," in K.H. Rechinger ed, *Flora Iranica*, No. 14, Graz 1968.

119. Djamali *et al., op. cit.* (n. 117), p. 264.

Elamite and Persian languages (zadaum, zaita, zayt) were West Semitic loanwords (in Hebrew: zaeit, in Arabic ziyeton).

At the same time, on the other side of the Persian empire, palynological evidence points to tree importation from the other direction: from Persia into the Levant. Several years ago we identified pollen grains of citron (*Citrus medica*) in a royal Persian garden in Ramat Rahel near Jerusalem, dated to the 5th-4th century BCE, when the region was under the hegemony of the Persian empire.[120] Our investigation showed that citron seems to have made its way to Ramat Rahel from the artificial Achaemenid royal palatial gardens.[121] While the east-west migration of citron was as an elite product destined for luxurious gardens (first in Ramat Rahel Royal Persian garden and later in Roman gardens owned by the affluent[122]), olive west-east migration was most probably as a cash crop.

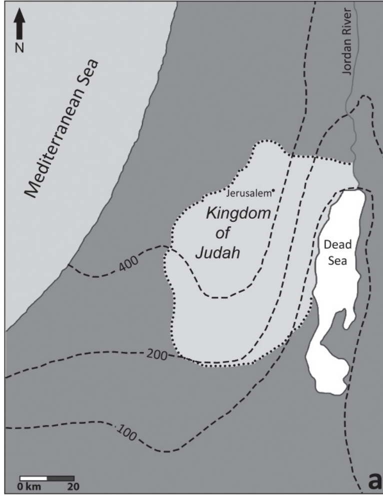
The introduction of olive into the heart of the Persian Achaemenid empire in southwest Iran therefore represents a dual movement. The relatively short duration of olive cultivation can be explained in light of improvement in trade routes, which made it more efficient to import the final products. The cessation of olive cultivation could also be as a result of climate; the Irano-Turanian environment of southwest Iran is harsher than the Mediterranean vegetation zone where olive cultivation thrives. Orchards could have been paralyzed due to waves of extremely low temperatures, which characterized this region from time to time.

120. O. Lipschits, Y. Gadot and D. Langgut, "The Riddle of Ramat Rahel: The Archaeology of a Royal Edifice from the Persian Periods," *Trans* 41, 2012, pp. 57-79; D. Langgut *et al.*, "Fossil Pollen Reveals the Secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem," *Palynology* 37, 2013, pp. 115-129.

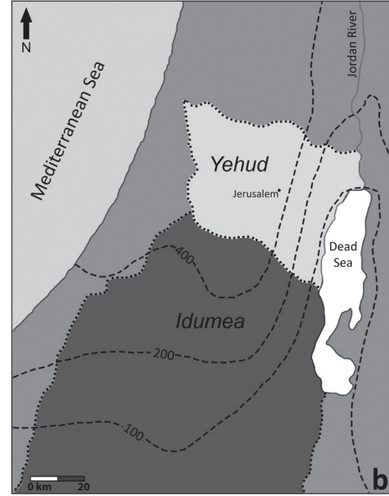
121. More information concerning the mechanism by which citron was adapted, as well as the concept of *pardesu*, is available at Langgut *et al.*, *ibid.*, and D. Langgut, "Prestigious fruit trees in ancient Israel: First Palynological Evidence for Growing *Juglans regia* and *Citrus medica*," *Israel Journal of Plant Sciences* 62, 2015, pp. 98-110.

122. D. Langgut, "The *Citrus* route revealed: from Southeast Asia into the Mediterranean," *HortScience*, in press.

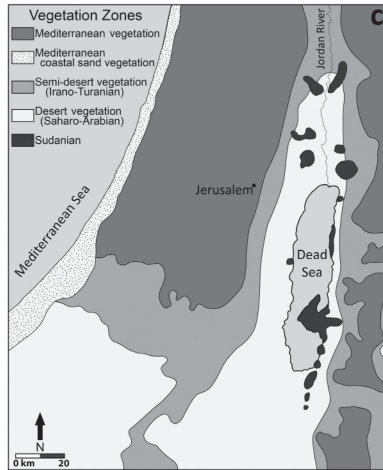
Pl. VII


N
Mediterranean Sea
Jordan River
Jerusalem
Kingdom of Judah
Dead Sea
400
200
100
0 km 20
a

a

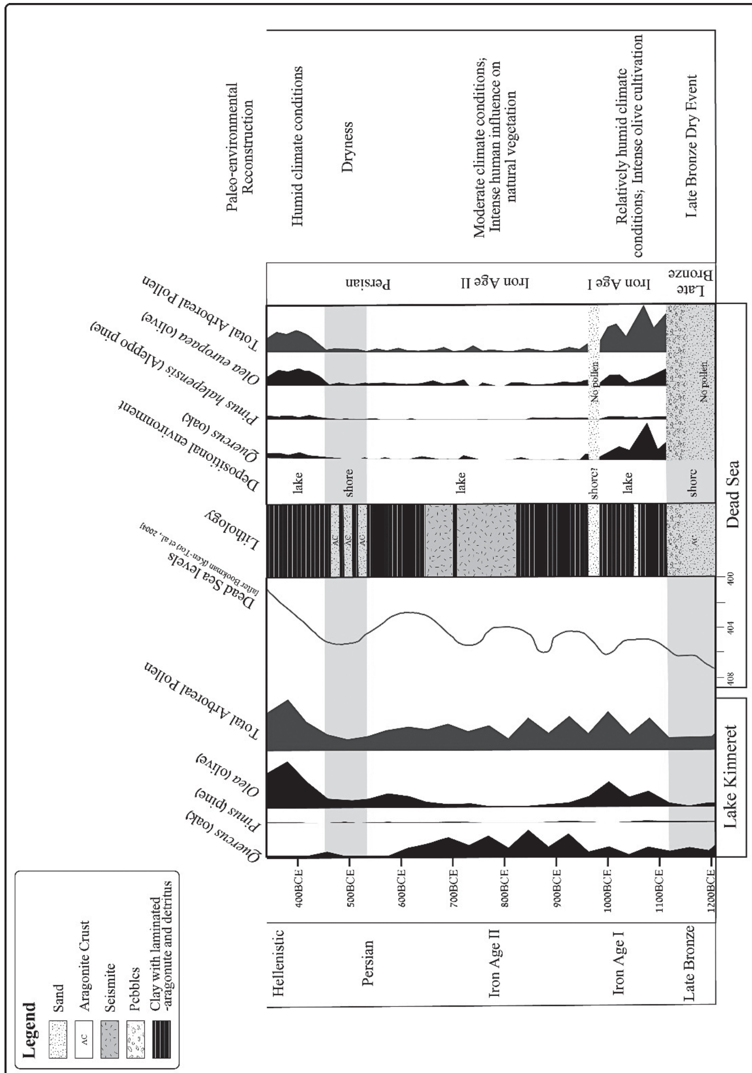

N
Mediterranean Sea
Jordan River
Yehud
Jerusalem
Dead Sea
400
Idumea
200
100
0 km 20
b

b


Vegetation Zones
Mediterranean vegetation
Mediterranean coastal sand vegetation
Semi-desert vegetation (Irano-Turanian)
Desert vegetation (Saharo-Arabian)
Sudanian
c
Jordan River
Jerusalem
Mediterranean Sea
Dead Sea
N
0 km 20

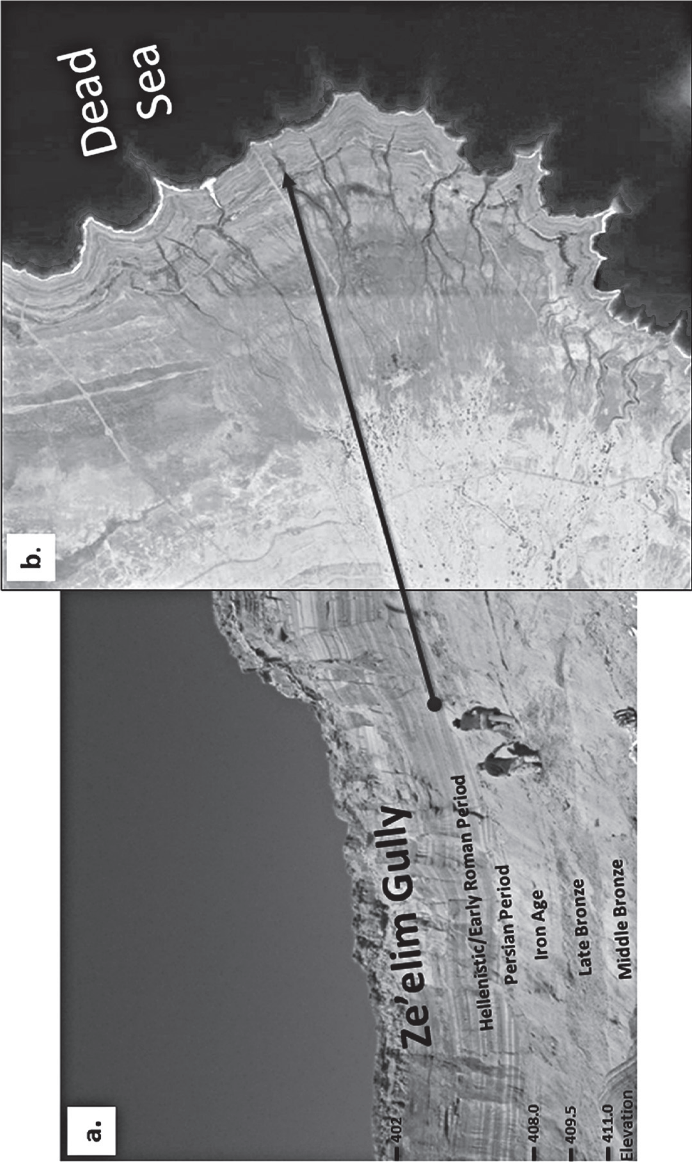
c

Pl. VIII



Legend
Sand
Aragonite Crust
Seismite
Pebbles
Clay with laminated -aragonite and detritus
Hellenistic
Persian
Iron Age II
Iron Age I
Late Bronze
400BCE
500BCE
600BCE
700BCE
800BCE
900BCE
1000BCE
1100BCE
1200BCE
Quercus (oak)
Pinus (pine)
Olea (olive)
Total Arboreal Pollen
Lake Kinneret
Dead Sea levels
(after Bookman (Ken-Tov) et al., 2004)
400
404
408
Lithology
AC
Depositional environment
lake
shore
lake
shore?
lake
shore
Quercus (oak)
Pinus halepensis (Aleppo pine)
Olea europaea (olive)
Total Arboreal Pollen
No pollen
No pollen
Dead Sea
Persian
Iron Age II
Iron Age I
Late Bronze
Paleo-environmental Reconstruction
Humid climate conditions
Dryness
Moderate climate conditions; Intense human influence on natural vegetation
Relatively humid climate conditions, Intense olive cultivation
Late Bronze Dry Event

Pl. IX



b.
Dead Sea
a.
Ze'elim Gully
Hellenistic/Early Roman Period
Persian Period
Iron Age
Late Bronze
Middle Bronze
402
408.0
409.5
411.0
Elevation

UNITÉ ET DIVERSITÉ DES JUDÉENS À L'ÉPOQUE ACHÉMÉNIDE D'APRÈS LES DONNÉES ÉPIGRAPHIQUES

A. Lemaire*

Résumé : Le nombre de données épigraphiques de l'époque achéménide concernant des Judéens a sensiblement augmenté ces trente dernières années. Alors que les inscriptions concernant *Yehud* restent très limitées, celles des provinces voisines (Samarie, Ammon, Ashdod, Idumée) et surtout celles d'Égypte, de Chypre et de Babylonie ont connu un accroissement notable. Ces inscriptions soulignent l'importance relative (démographique, culturelle et politique) de la diaspora ainsi que la diversité et l'unité de tous les Judéens au sein de l'empire achéménide.

Summary: The number of epigraphic data from the Achaemenid period concerning Judaeans significantly increased during the last thirty years. While the inscriptions from *Yehud* remain very limited, those from the neighbouring provinces (Samaria, Ammon, Ashdod, Idumaea) and mainly those from Egypt, Cyprus and Babylonia notably increased. They emphasize the relative demographic, cultural and political importance of the diaspora as well as the diversity and unity of all the Judaeans within the Achaemenid Empire.

Mots-clés : épigraphie, Judéen, achéménide, hébreu, araméen

Keywords: epigraphy, Judaean, Achaemenid, Hebrew, Aramaic

Au sein de l'immense empire achéménide, la province de *Yehud* ne représente que très peu de choses aussi bien en superficie qu'en population et économie mais nous avons la chance de disposer d'une documentation relativement importante sur les Judéens de l'empire achéménide non seulement grâce à la tradition biblique mais aussi grâce aux données épigraphiques. La documentation biblique concernant l'époque achéménide a été et est encore souvent étudiée : comme toute tradition littéraire qui doit tenir compte de la critique textuelle et littéraire, en particulier de l'époque de sa rédaction, la valeur de son historiographie concernant la période achéménide reste discutée. L'apport des données épigraphiques, souvent fragmentaires et parfois de lecture et d'origine incertaines, semble,

* Directeur d'études honoraire à l'EPHE, Sorbonne, 21 bis Avenue de Stalingrad, 91120 Palaiseau, France
andrelemaire@hotmail.com

à première vue, plus mince. Cependant elles présentent l'avantage d'être une documentation contemporaine. De plus, leur nombre a sensiblement augmenté ces trente dernières années[1] et ne cesse de croître, révélant assez souvent des aspects différents de l'image donnée par les textes bibliques. Nous voudrions essayer de dresser un bilan provisoire de l'apport des données épigraphiques concernant les Judéens à partir des inscriptions découvertes dans la province de *Yehud*, puis dans les provinces voisines de *Yehud*, enfin dans la diaspora de Babylonie, d'Égypte et de Chypre.

I. Les inscriptions de *Yehud*

La province de Judée elle-même (*Yehud*) reste très pauvre en inscriptions. On ne connaît aucun papyrus de l'époque achéménide. En effet, le papyrus le plus ancien de Ketef Jericho, trouvé dans une grotte dominant l'oasis, date du tout début de l'époque hellénistique, peut-être vers 312 av. n. è. Cependant il éclaire indirectement la période précédente par son onomastique et par son interprétation fiscale, deux aspects qui ont peu de chance d'avoir changé brutalement. En ce qui concerne l'onomastique, les noms théophores sont uniquement yahwistes (élément YHW- ou -YH) et ne révèlent aucun autre théonyme. En ce qui concerne la fiscalité, les sommes indiquées pour chaque personne sont soit deux quarts de sicle, soit un multiple de cette quantité, ce qui semble correspondre à la capitation d'un *beqa'* d'*Exode* 38,26 et au didrachme du temple de l'époque hellénistique et romaine (*Matthieu* 17,24). Ce montant est supérieur à l'impôt du temple mentionné par *Néhémie* (1/3 de sicle : *Néhémie* 10,32). Si, comme on le propose souvent, la mission d'Esdras était liée à une sorte de promulgation d'un Pentateuque primitif, cette évolution de la fiscalité semble assez clairement indiquer qu'*Esdras* est postérieur à *Néhémie*.

Les ostraca et inscriptions sur vases de la province de *Yehud* à l'époque achéménide restent très peu nombreux. On en a trouvé quelques-uns à Jérusalem[2], El-Jib/Gabaon[3], Ḥorvat Dorban environ 15 km au sud-ouest

1. Cf. surtout la publication des papyri de Samarie, des ostraca d'Idumée et d'Éléphantine et les tablettes cunéiformes dites d'*al-Yahudu*. Cf. les bulletins épigraphiques de *Trans*, A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, The Schweich Lectures of the British Academy 2013, Oxford 2015, et *infra*.

2. Cf. J. Naveh, "Hebrew and Aramaic Inscriptions", in D.T. Ariel éd., *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh VI. Inscriptions*, Qedem 41, Jérusalem 2000, pp. 1-14, spéc. 9 ; cf. aussi le tesson incisé "Manuki (MNK)" du Holy Land Hotel : S. Ben Arieh, "Jerusalem, Holy Land Hotel", *ESI* 18, 1998, p. 94 ; *ead.*, "Salvage Excavations near the Holy Land Hotel, Jerusalem", *'Atiqot* 40, 2000, pp. 1-24, spéc. 20-21.

3. Cf. J. Naveh, "Published and Unpublished Ostraca", *'Atiqot* 17, 1985, pp. 114-121, spéc. 120.

de Jérusalem[4], peut-être Ḥorvat Tittora près de Modi'in[5] et dans la région d'Ein-Gedi[6]. Lorsqu'on peut l'identifier, leur onomastique théophore est yahwiste. On notera que toutes ces inscriptions cursives sont en écriture araméenne. En fait, l'écriture paléo-hébraïque se rattachant à la tradition scribale de la fin de l'époque royale n'est attestée, jusqu'à maintenant, que sur quelques monnaies. Si deux drachmes comportent la légende araméenne YHD, peut-être parce qu'elles ont été frappées en Philistie[7], les autres monnaies divisionnaires portent une légende en écriture paléo-hébraïque : YHD, YHWD ou YHWDH. Deux portent des noms propres avec un titre : YWḤNN HKWHN et YḤZQYH HPḤH (à côté de YḤZQYH seul)[8]. Même si certains types se continuent au début de l'époque hellénistique, les types les plus anciens se situent apparemment à l'époque achéménide vers 380-332. Comme l'a montré L. Fried, "le prêtre Yoḥanan" des monnaies correspond vraisemblablement au grand-prêtre "Yoḥanan" mentionné en *Néhémie* 12,11 (TM corrigé) et 22 et la monnaie serait à dater vers 378-368[9]. L'existence d'une monnaie avec la légende du nom d'un grand-prêtre et son titre semble très bien s'accorder avec le fait que, au IVe siècle, une capitation d'un *beqa'* (= un didrachme) était versée au temple de Jérusalem[10].

4. Cf. Y. Aharoni, "Ḥorvat Dorban (Khirbet esh-Sheikh Ibrahim)", *IEJ* 13, 1963, p. 337.

5. S. Gudovitz et A. Feldstein, "Ḥorbat Tittora", *ESI* 18, 1998, pp. 79-81, 120-126, spéc. 81 et 125-126 (datation et lecture incertaines).

6. B. Mazar et I. Dunayevski, "En-Gedi, Third Season of Excavations. Preliminary Report", *IEJ* 14, 1964, pp. 121-130, spéc. 125 ; *id.*, "En-Gedi : Fourth and Fifth Seasons of Excavations : Preliminary Report", *IEJ* 17, 1967, pp. 133-143, spéc. 134, 140 : n. 15 ; F.M. Cross, "Two Aramaic Ostraca from En-Gedi", in E. Stern éd., *En-Gedi Excavations I. Conducted by B. Mazar and I. Dunayevski : Final Report (1961-1965)*, Jérusalem 2007, pp. 377-380 ; *id.*, "Two Aramaic Ostraca from a Tannery in 'Ên-Gedî", in C. Cohen *et al.* éds, *Birkat Shalom : Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul II*, Winona Lake 2008, pp. 565-569 (ostracon 1, ligne 1, troisième lettre, lire P au lieu de R).

7. Cf. H. Gitler, "The Earliest Coin of Judah", *INR* 6, 2011, pp. 21-33.

8. Cf. Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar Kokhba*, Jérusalem - New York 2001, pp. 2-17, 197-199 ; cf. aussi G.J. Hamilton, "Paleo-Hebrew Texts and Scripts of the Persian Period", in J.A. Hackett et W.E. Aufrecht éds, *"An Eye for Form". Epigraphic Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Winona Lake 2014, pp. 253-290, spéc. 262-264, 271-274.

9. L.S. Fried, "A Silver Coin of Yoḥanan Hakkôhēn", *Trans* 26, 2003, pp. 65-85.

10. Même si elles ne sont pas déterminantes, les remarques de Y. Ronen sur le module de ces monnaies vont dans le même sens, à savoir d'une utilisation pour payer la taxe due au temple de Jérusalem : Y. Ronen, "The Weight Standars of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period", *NEA* 61, 1998, pp. 122-126 ; *id.*, "Some Observations on the Coinage of Yehud", *INJ* 15, 2003-2006, pp. 28-31 ; *id.*, "On the Chronology of the Yehud Falcon Coins", *INR* 4, 2009, pp. 39-45.

À défaut de papyri et d'ostraca, et en plus d'un possible conoïde hébreu du VI[e]-V[e] siècle provenant de Gaba'on[11], *Yehud* a produit plusieurs centaines d'estampilles sur jarre provenant surtout de Ramat-Raḥel et de Jérusalem. Cette documentation est maintenant bien connue grâce au Corpus, toujours provisoire[12], établi par O. Lipschits et D. Vanderhooft[13]. Bien qu'aucune date absolue ne puisse être précisée, les auteurs distinguent deux groupes d'estampilles araméennes : un groupe ancien (types 1-12) et un groupe moyen (types 13-15). Le premier groupe serait à dater approximativement de la fin du VI[e] et du V[e] siècle et le second des IV[e] et III[e] siècles. Le premier est particulièrement intéressant car il comporte plusieurs noms propres dont deux suivis du titre de PḤW', probablement "le gouverneur". Il s'agit du type 1 : L'ḤYB//PḤW', "À Aḥiab le gouverneur", et du type 7 : YHWD/YHW'ZR/PḤW', "*Yehud* : Yeho'ezer le gouverneur" ; les autres comportent simplement YHWD plus un nom propre sans titre et pourraient représenter des fonctionnaires locaux. En effet, ces jarres estampillées étaient probablement liées originellement à la collecte des taxes en nature et les sites de Ramat Raḥel, Jérusalem, Tell en-Nasbeh, Nebi Samwil, Jéricho et Ein-Gedi où l'on a retrouvé au moins une dizaine de ces estampilles, devaient comporter un magasin pour stocker ces taxes en nature.

Les légendes monétaires et les estampilles nous permettent donc de jeter quelque lumière sur la fiscalité locale aussi bien en argent qu'en nature. De plus, bien qu'il faille montrer une certaine prudence étant donné que ces objets pouvaient voyager avec leurs propriétaires, on doit tenir compte du lieu de découverte de ces monnaies et estampilles pour identifier les limites de la province de *Yehud*. C'est ainsi que l'on peut raisonnablement penser que Jéricho, Ein-Gedi et peut-être Gézer[14] faisaient partie de cette province.

Avec la publication d'un ensemble de deux sceaux et de plusieurs bulles parues sur le marché des antiquités par N. Avigad en 1976[15] mais

11. N. Avigad et B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (*infra* : *WSS*), Jérusalem 1997, n° 220.

12. Cf. récemment R. Deutsch, *Biblical Period Epigraphy. The Josef Chaim Kaufman Collection. Seals, Bullae, Handles II*, Jaffa 2011, pp. 280-281.

13. O. Lipschits et D. Vanderhooft, *The* Yehud *Stamp Impressions. A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake 2011.

14. Gézer était situé près de la frontière entre la province d'Ashdod et *Yehud* ; son rattachement à cette dernière reste discuté : cf., par exemple, I. Finkelstein, "The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Period", *RB* 117, 2009, pp. 39-54, spéc. 40, 43, 44.

15. N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, Jérusalem 1976.

malheureusement non localisé aujourd'hui, c'est l'histoire même de l'administration centrale de la province qui pourrait s'éclairer. En effet, outre diverses bulles YH(W)D ou divers noms propres, deux bulles comportent un titre : la bulle n° 5 : L'LNTN/PḤW', « À Elnatan le gouverneur » et la bulle n° 6 : LYRMY//HSPR ou « À Yirmay le scribe »[16]. La bulle n° 5 s'éclaire probablement en la comparant au sceau n° 14 : LŠLMYT//'MT 'L*N*//TN P*Ḥ*[W'], « À Shelomit servante d'Elnatan ». En effet, d'une part, le titre de « servante » correspond probablement à la manière dont une femme pouvait présenter sa relation à son mari (*ba'al* en hébreu) et, d'autre part, le livre des *Chroniques* (3,19) rapporte que « Shelomit » était le nom de la fille de Zorobabel. Cette indication est surprenante mais pourrait s'expliquer par le fait que « Shelomit » a joué un certain rôle politique comme femme du gouverneur de *Yehud*. En nommant Elnatan, gendre de Zorobabel, comme gouverneur, les autorités perses ont pu faire sortir la fonction de gouverneur de *Yehud* hors de la descendance davidique directe[17]. Quel dommage que ce lot de sceaux et de bulles ne puisse être vérifié !

Ainsi, malgré ses limites, les données épigraphiques de la province de *Yehud* jettent-elles quelque lumière sur l'administration et sur l'histoire politique de cette petite province achéménide dont la population semble avoir été essentiellement yahwiste si l'on en croit l'onomastique. Cette indication est importante pour l'identification de Judéens d'après l'onomastique. Trouve-t-on trace de cette population judéenne dans les provinces achéménides voisines ?

II. Les inscriptions des provinces voisines de *Yehud*

1) *Samarie*

La présence éventuelle de Judéens en Samarie paraît très difficile à cerner. En effet, à la différence des ostraca de Samarie du VIIIe siècle où

16. On s'étonne quelque peu de trouver, à cette époque, une légende hébraïque écrite en écriture araméenne. On pourrait se demander s'il ne faut pas lire LYRMY//H SPR[']. Cependant, la photo ne semble pas révéler de trace d'un *aleph* final (mais elle peut aussi faire douter du *lamed* initial !) et il est impossible de vérifier l'original.

17. Cf. déjà A. Lemaire, *Syr.* 54, 1977, pp. 130-131 ; E.M. Meyers, "The Shelomith Seal and the Judean Restoration. Some Additional Considerations", in B. Mazar et Y. Yadin éds, *Nahman Avigad Volume*, EI 18, Jérusalem 1985, pp. 33*-38* ; A. Lemaire, *Trans* 1, 1989, p. 96 ; *id.*, "Das Achämenidische Juda", in R.G. Kratz éd., *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh 2002, pp. 210-230, spéc. 216 ; J.C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas : High Priests after the Exile*, Minneapolis 2004, pp. 101-104.

un certain Aḥa est qualifié de "Judéen" (HYHD[Y])[18], aucun des noms attestés dans les papyri et ostraca de Samarie n'est suivi d'un gentilice. L'onomastique des papyri et des bulles de Samarie trouvées dans une grotte du Wadi Daliyeh a été analysée par R. Zadok[19] et, surtout, J. Dušek[20]. Depuis F.M. Cross[21], les commentateurs ont souligné que cette onomastique représentait une certaine diversité. Si l'élément théophore yahwiste YHW-, -YH ou -YHW est bien attesté dans environ la moitié des cas, on rencontre aussi d'autres "éléments théophores El, Ab, Nabu, Šamaš, Sahar, Šalman, Bel, Baga, Sîn, Ba'al, Isis, Ilahi et Qôs"[22] et cette diversité pourrait être liée à l'expansion démographique de la province durant la période pacifique de l'époque achéménide[23]. Il est possible que, spécialement parmi les habitants portant un nom yahwiste, certains proviennent de Judée mais il n'y a apparemment aucun moyen de les identifier car on peut penser plus naturellement à l'attachement de la population de la province de Samarie à sa tradition yahwiste[24].

La diversité de l'onomastique se retrouve aussi, au moins partiellement, sur les légendes monétaires du monnayage de Samarie, sur les ostraca trouvés à Samarie même[25] et à Yoqnéam[26], ainsi que sur une inscription sur jarre de Qadum[27].

18. Ostracon 51,3 ; cf. A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, Paris 1977, pp. 36, 52.

19. R. Zadok, "A Prosopography of Samaria and Edom/Idumea", *UF* 30, 1998, pp. 781-828.

20. J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, CHANE 30, Leiden 2007, pp. 486-495.

21. F.M. Cross, "The Papyri and Their Historical Implications", in P.W. Lapp et N.L. Lapp éds, *Discoveries in the Wâdī ed-Dâliyeh*, AASOR 41, Cambridge 1974, pp. 17-29, spéc. 20.

22. Dušek, *op. cit.* (n. 20), p. 486.

23. Cf. A. Zertal, "The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries", *Trans* 3, 1990, pp. 9-30.

24. À l'époque royale, l'élément théophore yahwiste était écrit YW dans l'ancien royaume d'Israël, mais cette caractéristique ne semble pas se continuer dans la Samarie achéménide.

25. Cf. G.A. Reisner, "Aramaic Inscriptions", in G.A. Reisner *et al.*, *Harvard Excavations at Samaria*, Cambridge 1924, I, pp. 247-248, II, pl. 58 ; S.A. Birnbaum, in J.W. Crowfoot *et al.*, *The Objects from Samaria, Samaria-Sebaste III*, London 1957, pp. 25-33 ; A. Lemaire et A. Mendel, "Inscriptions Written in Ink", à paraître.

26. J. Naveh, "Published and Unpublished Aramaic Ostraca", *'Atiqot* 17, 1985, pp. 114-121, spéc. 119-120.

27. E. Stern et Y. Magen, "A Pottery Group of the Persian Period from Qadum in Samaria", *BASOR* 253, 1984, pp. 9-27, spéc. 11-14.

2) *Ammon*

L'existence d'une province achéménide « Ammon » est maintenant clairement indiquée par plusieurs estampilles de Tell el-'Umeiri au sud d'Amman[28]. Son étendue reste difficile à préciser. Il n'est pas sûr que la moyenne vallée du Jourdain en ait fait partie même si les inscriptions de cette région[29], en particulier un ostracon du Ve siècle découvert à Tell el-Mazar[30], peuvent comporter au moins un nom clairement ammonite (*mlkmyt*) et deux noms clairement yahwistes (*yhwyhb* et *yhwyd'*). Les inscriptions de la région ammonite proprement dite restent très rares et il faut surtout mentionner quelques ostraca de Tell Nimrin, en particulier deux petits ostraca où on retrouve le nom yahwiste KLYH et une estampille YHWD/MLKYW[31] qui révèle des relations avec la Judée. Dans ces conditions, KLYH était probablement un Judéen ou rattaché à une famille judéenne. Il en est probablement de même pour le sceau d'époque perse appartenant à ḤŠBYH mis au jour dans la forteresse d'Amman[32]. Ces

28. L.G. Herr, "Epigraphic Finds from Tell el-'Umeiri during the 1989 Season", *AUSS* 30, 1992, pp. 187-200 ; *id.*, "Two Stamped Jar Impressions of the Persian Province of Ammon from Tell el-'Umeiri", *ADAJ* 36, 1992, pp. 163-166 ; L.G. Herr *et al.* éds, *Madaba Plains Project : The 1989 Season at Tell el-'Umeiri and Vicinity and Subsequent Studies*, Berrien Springs 1997, pp. 325-327 ; L.G. Herr, "The Ammonites in the Late Iron Age and Persian Period", in B. MacDonald et R.W. Younker éds, *Ancient Ammon*, SHCANE 17, Leiden 1999, pp. 219-237, spéc. 233-234 ; A. Lemaire, *Trans* 17, 1999, p. 115 ; L.G. Herr et R.D. Clark, "Madaba Plains Project – Tall al-'Umayri, 2004", *AUSS* 43, 2005, pp. 229-246, spéc. 236, 246.

29. Cf. *lzkwr* et deux ostraca araméens à Tell es-Sa'idiyeh : J.B. Pritchard, "An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyeh, Jordan Valley", in J.W. Wevers et F.B. Redford éds, *Studies on the Ancient Palestinian World Presented to Prof. F.V. Winnett*, Toronto 1972, pp. 3-17 ; J.B. Pritchard, *Tell es-Sa'idiyeh Excavations on the Tell, 1964-1966*, Philadelphie 1985, pp. 66-68, 86-87 ; J.N. Tubb, "Sa'idiyeh (Tell el)", in D. Homès-Fredericq et J.B. Hennessy éds, *Archaeology of Jordan II,2. Field Reports, L-Z*, Akkadika Supplementum 8, Leuven 1989, pp. 521-542, spéc. 522, 541 ; A. Lemaire, *Trans* 4, 1991, p. 116 ; J.A. Fitzmyer et S.A. Kaufman, *An Aramaic Bibliography, I, Old Official, and Biblical Aramaic*, Baltimore 1992, pp. 26-93. Pour un ostracon araméen de Deir 'Alla à l'époque perse, cf. G. van der Kooij et M.M. Ibrahim, *Picking up the Threads … A Continuing Review of Excavations at Deir Alla, Jordan*, Leiden 1989, pp. 69-70, 103-104, 107 : n° 151 (DA 2600: 1978).

30. Kh. Yassine et J. Teixidor, "Ammonite and Aramaic Inscriptions from Tell el-Mazār in Jordan", *BASOR* 264, 1986, pp. 45-50, spéc. n° 1 (*yhwyhb*) et 7 (*yhwyd'*).

31. Cf. D. Dempsey, "An Ostracon from Tell Nimrin", *BASOR* 289, 1993, pp. 55-58 ; A. Lemaire, *Trans* 10, 1995, p. 148 ; D. Dempsey, "Ostraca and a Seal Impression from Tell Nimrin, Jordan", *BASOR* 303, 1996, pp. 73-78 ; *id.*, "Ostracon from the 1995 Season at Tell Nimrin, Jordan", *Or.* 67, 1998, pp. 507-508 ; A. Lemaire, *Trans* 17, 1999, p. 114.

32. J. Eggler et C. Uehlinger, "Hašabyah und der 'Herr der Löwen' : ein bemerkenswertes Siegel aus dem perserzeitlichen Amman", in S. Bickel *et al.* éds, *Bilder als Quellen.*

deux cas de noms yahwistes dans une documentation très limitée pourraient indiquer que la province comportait un certain nombre de Judéens ou descendants de Judéens peut-être réfugiés dans la région lors de la seconde campagne de Nabuchodonosor contre Jérusalem puis à la suite de l'assassinat de Godolias (cf. *Jérémie* 40,11 ; 41,11.15).

3) *La Philistie : Ashdod*

Même si les limites exactes de la province d'Ashdod et son régime politique sont difficiles à préciser et ont pu évoluer[33], le caractère original de cette région apparaît assez clairement dans son monnayage particulier[34] et *Néhémie* 13,23-24 laisse entendre que le dialecte qu'on y parlait était différent du judéen[35]. La documentation épigraphique concernant cette région à l'époque achéménide reste très limitée[36]. Cependant au moins un ostracon d'Ashdod nous fournit un nom yahviste[37] qui pourrait indiquer une origine judéenne tandis que deux sceaux hébreux inscrits, l'un de Tel Michal[38], l'autre de Jaffa[39], sont plutôt à rattacher à la province de Dor (cf. l'inscription d'Eshmounazor II) et leur onomastique yahwiste vraisemblablement samarienne plutôt que judéenne.

Studies on Ancient Near Eastern Artifacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel – Images as Sources, Fribourg 2007, pp. 151-176, spéc. 169-170.

33. La région de Gaza semble avoir fait partie de la confédération arabe de Qédar jusqu'au début du IVe s.

34. Cf. surtout H. Gitler et O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Collezioni numismatiche. Materiali publici e privati 6, Milan - New York 2006.

35. A. Lemaire, "Ashdodien et judéen à l'époque perse", in K. Van Lerberghe et A. Schoors éds, *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, OLA 65, Leuven 1995, pp. 153-163.

36. L'ostracon de Nebi Yunis comporte essentiellement le nom propre "Ba'alṣid" : cf. F.M. Cross, "An Ostracon from Nebi Yunis", *IEJ* 14, 1964, pp. 185-186 ; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II. Aramaic Inscription*, Oxford 1975, p. 152.

37. J. Naveh, "An Aramaic Ostracon from Ashdod", in M. Dothan, *Ashdod II-III*, *'Atiqot* 9-10, 1971, pp. 200-201.

38. *WSS*, n° 162.

39. M. Peilstöcker et B. Sass, "A Hebrew Seal from Jaffa and the Hebrew Script in the Post-First Temple Period", *'Atiqot* 42, 2001, pp. 199-210.

4) *Qédar, Idumée et Gaza*

La situation politique du Sud de la Palestine à l'époque achéménide a apparemment connu une évolution importante vers le début du IVe siècle, probablement entre 387/6 et 374/3[40]. Durant la plus grande partie de l'époque achéménide, elle était rattachée à la confédération arabe de Qédar. Durant cette période, les données épigraphiques provenant de la région semblent se limiter pratiquement à l'inscription sur l'autel à encens de Lakish[41] mentionnant "Iyas fils de Mahlay, le roi"[42]. Vers 380, à la suite de l'association de Qédar avec les Égyptiens révoltés, les autorités perses transformèrent la majeure partie de cette région en une province achéménide : l'Idumée, tandis que la région de Gaza pourrait avoir été administrée directement par les autorités perses à cause de l'importance de sa garnison à la frontière avec l'Égypte.

Quelque 2000 ostraca araméens provenant de l'Idumée et de la région de Gaza semblent se rattacher directement ou indirectement à l'administration perse puis hellénistique de cette région durant le reste du IVe siècle. Ces ostraca sont encore en cours de publication ou re-publication par B. Porten et A. Yardeni dans leur *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*[43]. Les ostraca déjà publiés ne semblent pas mentionner l'ethnique "Judéen" mais leur onomastique comporte un certain nombre de noms, surtout de noms yahwistes, qui semblent judéens. De fait, les diverses études provisoires de la documentation actuellement publiée font apparaître trois groupes principaux de noms propres : les noms arabes, les noms édomites et les noms araméens ou ouest-sémitiques communs, et deux groupes de nettement moindre importance : judéens, surtout yahwistes, et phénico-cananéens, ainsi que quelques noms égyptiens et peut-être iraniens.

40. Entre la dernière attestation de l'activité d'un "roi des Arabes" et la plus ancienne date indiquée sur les ostraca araméens. Cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 100-101, 107-109.

41. Les fouilles de Lakish ont aussi produit un ostracon dont la lecture très incertaine ne comporte pas de nom propre : G.A. Klingbeil, "The Aramaic Ostracon from Lachish : A New Reading and Interpretation", *AUSS* 33, 1995, pp. 77-84 ; il a été daté du Ve s. mais cette datation reste très incertaine.

42. A. Lemaire, "Un nouveau roi arabe de Qédar dans l'inscription de l'autel à encens de Lakish", *RB* 81, 1974, pp. 63-72 ; *id.*, *op. cit.* (n. 1), pp. 99-100.

43. Cf. B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea. Volume I. Dossiers 1-10: 401 Commodity Chits*, Winona Lake 2014 ; *id.*, *Volume 2. Dossiers 11-50: 263 Commodity Chits*, Winona Lake 2016.

Ces ostraca ont été trouvés à Arad[44], Béérshéba[45], Marésha[46], Tell Jemmeh[47], Tell el-Far'ah (Sud)[48], Tel Haror, Tel 'Ira, Tell Malḥata, Horvat Rogem, Tell es-Sera'/Tel esh-Shari'a. Cependant le nombre le plus important est officiellement sans provenance même si des indices internes et externes indiquent le site de Khirbet el-Qôm, l'antique Maqqédah[49]. D'après les ostraca déjà publiés[50], "l'onomastique de cette trouvaille apparaît variée et non homogène. Elle semble indiquer qu'une partie importante de la population était d'origine et de culture nord-arabe, édomite, ou araméenne, avec deux minorités importantes se rattachant à la culture des deux régions voisines : la côté phénico-araméenne et la Judée"[51]. Si l'on en croit l'onomastique yahwiste (23 noms sur environ 400), les Judéens formaient une minorité de plus de 5 %[52]. Il est impossible de préciser s'il s'agit surtout des descendants d'une population

44. J. Naveh, "The Aramaic Ostraca from Tel Arad", in Y. Aharoni éd., *Arad Inscriptions*, Jérusalem 1981, pp. 153-176.

45. J. Naveh, "The Aramaic Ostraca", in Y. Aharoni éd., *Beer-Sheba I. Excavations at Tel Beer-sheba I, 1969-1971*, Tel Aviv 1973, pp. 79-82 ; *id.*, "The Aramaic Ostraca from Tell Beer Sheba (Seasons 1971-1976)", *Tel Aviv* 6, 1979, pp. 182-198 ; Z. Herzog et D. Sappo, "Tel Sheva", *ESI* 14, 1995, pp. 129-130, spéc. 129.

46. Cf. E. Eshel, "Two Aramaic Ostraca from Mareshah", in Y. Levin éd., *A Time of Change : Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, London 2007, pp. 171-178 ; *ead.*, "The Onomasticon of Mareshah in the Persian and Hellenistic Periods", in O. Lipschits *et al.* éds, *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, Winona Lake 2007, pp. 145-156 ; *ead.*, "Inscriptions in Hebrew, Aramaic, and Phoenician Script", in A. Kloner *et al.*, *Maresha Excavations Final Report III. Epigraphic Finds from the 1989-2000 Seasons*, IAA Reports 45, Jérusalem 2010, pp. 35-88.

47. J. Naveh, "Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh", *'Atiqot* 21, 1992, pp. 49-53, spéc. n° 2.3.

48. A. Cowley, "Aramaic Ostracon", in J.L. Starkey et G.L. Harding éds, *Beth-Pelet II*, *Beth-Pelet Cemetery*, London 1932, p. 29, pl. 61:3 ; J. Naveh, "Published and Unpublished Aramaic Ostraca", *'Atiqot* 17, 1985, pp. 114-121, spéc. 114-116.

49. Cf. A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée II. Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers,* Supplément n° 9 à *Trans* (abrégé *infra* en AL), Paris 2002, pp. 197-198 ; cf. aussi L.T. Geraty, *Third Century B.C. Ostraca from Khirbet el-Kom*, Ph.D. thesis, Harvard University 1972 ; A. Lemaire, "Khirbet el-Qôm and Hebrew and Aramaic Epigraphy", in S. Gitin *et al.* éds, *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake 2006, pp. 205-238, spéc. 234-236.

50. Cf. surtout I. Eph'al et J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jérusalem 1996 ; A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au Musée d'Israël*, Supplement n° 3 à *Trans*, Paris 1996 ; AL.

51. AL, p. 221.

52. Selon I. Stern, "The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca : A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis", in Levin éd., *op. cit.* (n. 46), pp. 205-238, spéc. 213, l'onomastique arabe représenterait 32%, celle édomite 27%, celle araméenne/ouest-sémitique 26%, celle judéenne 9,35% et celle phénicienne 5%.

locale restée sur place après 587, ce qui paraît vraisemblable, ou de Judéens immigrés de Judée à l'époque perse.

Deux ostraca pourraient nous en apprendre un peu plus sur cette population judéenne en Idumée : l'ostracon AL 365, qui représente un exercice d'apprentissage scribal avec abécédaire et liste de noms propres, révèle que, comme les Édomites, ceux portant des noms yahwistes garantissent apparemment de l'argent et boivent du vin[53]. Un autre ostracon, AL 283, mentionne un "temple de Yaho" après un "temple d''Uzza". Malgré B. Porten et A. Yardeni, qui pensent que le mot ḤYBL' qui précède la mention de BYT YHW désigne une "ruine"[54], dans ces ostraca, ce mot désigne généralement une pièce d'une "corde" (unité de mesure) et le parallèle avec BYT 'Z' à la ligne précédente indique plutôt que ce temple est normalement en activité. Ces deux ostraca révèlent que les scribes locaux devaient avoir bien conscience de la multiplicité culturelle de la population. Cependant l'ethnicité onomastique des membres des clans indiqués par BNY/BYT + nom propre ne semble pas reliée à l'ethnicité du nom du clan et il y a de nombreux exemples de changement d'ethnicité entre le nom et le patronyme. Avec I. Stern, toutes ces caractéristiques semblent refléter une société multiculturelle avec peu de tensions entre les diverses cultures[55].

Par ailleurs, il nous semble assez clair que ce groupe d'ostraca doit se comprendre dans le cadre de l'administration perse de la province, plus spécialement dans le cadre de la collecte des impôts en argent et en nature, ces derniers étant liés au magasin central de Maqqédah[56]. À ce titre, ils peuvent éclairer indirectement le fonctionnement de l'administration perse en Judée : prélèvements en nature, capitation d'un demi-shéqel, corvée, etc. Dans ce contexte, il apparaît que l'onomastique qui est mentionnée dans les ostraca de Maqqédah est celle de la population locale à l'origine des divers produits agricoles. Le problème semble différent avec les ostraca d'Arad où deux ostraca commencent par le verbe HB, "donne" (5:1 ; 9:1 + inédit). J. Naveh en déduisait que la plupart des ostraca araméens étaient des instructions de fournir divers biens à des personnes qui étaient des cavaliers ou des conducteurs d'ânes. De fait, la mention d'un DGL, "détachement militaire, compagnie", dans

53. AL, pp. 181-185.
54. B. Porten et A. Yardeni, "Why the Unprovenanced Idumean Ostraca Should be Published", in M. Lubetski éd., *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform*, Hebrew Bible Monographs 8, Sheffield 2007, pp. 73-98, spéc. 77.
55. Cf. Stern, *loc. cit.* (n. 52), p. 225.
56. Cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 111-116.

deux ostraca d'Arad (12:2 ; 18:1) semble confirmer que ces cavaliers étaient des membres d'une unité militaire et ne reflètent pas nécessairement la population locale. Or, selon J. Naveh, "The Hebrew Names are in the majority in the Aramaic ostraca of Arad"[57]. Sans vouloir l'exagérer, cette différence de proportion pourrait indiquer que, au moins au IVe siècle, un certain nombre de Judéens stationnés à Arad étaient des militaires dans l'armée achéménide surveillant la zone frontière du Négev. Cette fonction n'est pas sans évoquer le rôle des Judéens à Éléphantine au Ve siècle.

III. Les Judéens en Égypte

La cas le plus clair et le mieux documenté de la présence de Judéens en Égypte est celui de la communauté judéenne d'Éléphantine connue par de nombreux papyri et ostraca datant généralement du Ve siècle[58]. En fait, l'installation de mercenaires judéens à la frontière méridionale de l'Égypte remonte probablement au VIIe s. sous le long règne de Psammétique Ier[59], peut-être plus précisément vers le milieu du VIIe s. comme une sorte de suite au contingent judéen envoyé par Manasseh pour accompagner Assurbanipal dans ses campagnes contre les Éthiopiens (667)[60].

Dans ces textes, l'ethnique YHWDY/YHWDY', "Judéen" apparaît clairement aussi bien dans les papyri (TADAE 3.8 verso ; A4.3:12 ;

57. J. Naveh, in Aharoni éd, *op. cit.* (n. 44), p. 176 ; selon I. Stern, *loc. cit.* (n. 52), p. 213, l'onomastique judéenne représenterait 61 % à Arad, 20% à Béérshéba, 9% à Marésha et 6% dans les ostraca iduméens du marché des antiquités.

58. Cf. surtout B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (abrégé infra en TADAE), *I. Letters*, Jerusalem - Winona Lake 1986 ; *2. Contracts,* 1989 ; *3. Literature, Accounts, Lists*, 1993 ; *4. Ostraca and Assorted Inscriptions*, 1999 ; H. Lozachmeur, *La collection Clermont-Ganneau : ostraca, épigraphes sur jarre, étiquettes de bois*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 35, 2 vols, Paris 2006.

59. Hérodote II, 30 ; *Jérémie* 44,1 (le district de Patros) Cf. surtout B. Porten, "Settlement of the Jews at Elephantine and the Aramaeans at Syene", in O. Lipshitz et J. Blenkinsopp éds, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, pp. 451-470, spéc. 451-461 ; cf. aussi M.E. Mondriaan, "Anat-Yahu and the Jews at Elephantine", *Journal for Semitics* 22, 2013, pp. 537-552, spéc. 540 mais l'hypothèse d'une origine "from the former kingdom of northern Israel" n'a aucune base car YHWDY signifie "Judéen" et non "Israélite".

60. Prisme d'Assurbanipal C II,39 : cf. M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2010, p. 345 ; H.-U. Onasch, *Die Assyrischen Eroberungen Ägyptens* I, Wiesbdaen 1994, p. 149 ; R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C,= K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden 1996, pp. 17-20, 212. *Pace* D. Redford, "The Origin and Termination of the Foreign Colony-Garrison at Elephantine", in B. Halpern et K.S. Sacks éds, *Cultural Contact and Appreciation in the Axial Age Mediterranean World. A Periplos*, CHANE 86, Leiden-Boston 2016, pp. 149-157.

A4.7:22 ; A4 .8:1 ?,3 ?,22 ; B2.2:3,9,10 ; B2.4:2 ; B2.9.2,3 ; B3.1:3 ; B3.6:2 ; B3.13:2 ; B4.3:2 ? ; B5.5.1,2 ; B7.1:2 ? ; B7.1:1 ? ; D2.7a:2 ; D2.12:4 ; D2.5:2 ?) que dans les ostraca (Clermont-Ganneau 135cv :2-3 ; 182 ; XII:1). Les Judéens gardent apparemment leur ethnicité dans une armée achéménide multi-ethnique. Bien plus, il est fait mention explicite de "la garnison/troupe judéenne (ḤYL' YHWDY')" (TADAE A4.1:1,10 ; C3.15:1) et on a plusieurs listes de Judéens (surtout C3.15:1 ; Clermont-Ganneau XII) qui nous permettent de bien identifier l'onomastique judéenne avec ses nombreux noms théophores yahwistes et un nombre important d'hypocoristiques. La proportion importante de noms yahwistes est en harmonie avec le fait que ces Judéens avaient construit un "temple de Yahô" et que celui-ci était desservi par plusieurs prêtres (KHN) et au moins un "desservant/sacristain" (LḤN). Sans pouvoir insister ici, on sait que ce temple a été détruit lors d'une émeute égyptienne en 410 et qu'il a probablement été reconstruit quelques années plus tard mais sans l'autorisation d'y pratiquer des holocaustes. En fait, si les fouilles archéologiques ont permis d'identifier l'emplacement de ce temple sur l'île d'Éléphantine, il n'en reste pratiquement rien aujourd'hui.

Quelle était l'importance numérique de la communauté judéenne d'Éléphantine. À partir de la liste de 128 donateurs judéens dans TADAE C3.15 et de la mention de trois différents détachements militaires (DGLN), E.A. Knauf était arrivé à une estimation de 2500-3000 personnes[61]. Une autre estimation tenant compte de la surface occupée par la communauté judéenne dans l'île d'Éléphantine aux côtés de Caspiens, Khorazmiens, Mèdes, Mages, Bactriens, Égyptiens, Babyloniens et Araméens conduirait à nuancer quelque peu cette première estimation en la divisant par deux (*ca* 1000-1500 Judéens), au moins pour le Ve siècle. Ces diverses estimations nous révèlent l'importance relative de cette communauté judéenne qui pouvait être plus importante que celle de Jérusalem au début du Ve siècle et même peut-être encore après le synoecisme de Néhémie (*ca* 445-433)[62]. Cette importance relative explique d'ailleurs la richesse

61. E.A. Knauf, "Elephantine und das vor-biblische Judentum", in R.G. Kratz éd., *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh 2002, pp. 179-188, spéc. 181.

62. Cf. l'estimation de 1500 de O. Lipschits, "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.", in O. Lipschits et M. Oeming éds, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, pp. 19-52, spéc. 32 ; O. Lipschits, "Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period", in M. Nissinen éd., *Congress Volume Helsinki 2010*, VTS 148, Leiden-Boston 2012, pp. 145-165, spéc. 158 : environ "400-500 people" au début de l'époque perse et "1.000-1.250

de son temple que l'on peut déduire de la description de sa destruction dans la supplique adressée au gouverneur de Judée (TADAE A4.7/8:8-12).

Cette dernière lettre nous révèle aussi que cette communauté judéenne installée au fin fond de l'Égypte restait en lien avec Jérusalem et les autres Judéens. Ceci est d'ailleurs confirmé par le rôle officiel, même s'il est difficile à préciser, de l'émissaire Ḥananyah, dont on a pu comparer l'intervention et la mission à celles d'Esdras en Judée[63]. De fait, il est déclaré dans A4.3:7 : "il est connu de vous que Khnum est contre nous depuis que Ḥananyah a été en Égypte jusqu'à maintenant". Il semble donc qu'il y avait une certaine tension entre Judéens et Égyptiens, spécialement avec les prêtres de Khnum, et que celle-ci se soit aggravée à la suite de la mission de Ḥananyah avant d'aboutir à la destruction du temple de Yaho.

Assez paradoxalement, un certain nombre de commentateurs ont qualifié la religion des Judéens d'Éléphantine de syncrétiste, soit totalement, soit partiellement[64]. Il me semble que ce qualificatif s'appuie sur un certain nombre de textes sur papyrus ou ostraca qui sont mal interprétés, soit qu'il s'agisse d'une confusion entre la religion des Judéens et celle des Araméens qui avaient construit leurs temples à Syène[65], soit qu'il s'agisse de l'existence de mariages mixtes, soit encore qu'il s'agisse de serments devant les tribunaux où les divinités des deux parties sont appelées à intervenir[66]. Avec beaucoup d'autres commentateurs, il me semble que la religion des Judéens d'Éléphantine se situe dans la tradition directe de la religion des Judéens de l'époque royale, plus précisément celle pratiquée sous le règne de Manassé, donc avant la réforme religieuse de Josias

people" vers la fin ; cf. aussi I. Finkelstein, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", *JSOT* 32, 2008, pp. 501-520 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 14), p. 44 : "no more than a few hundred people" mais sans distinguer l'époque pré-Néhémie de celle post-Néhémie ; H. Geva, "Jerusalem's Population in Antiquity : A Minimalist View", *Tel Aviv* 41, 2014, pp. 131-160, spéc. 143 : "… the city's population at its peak, at the end of the Persian Period, was not more than 1,000".

63. Cf. surtout I. Kottsieper, "Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden von Elephantine", in Kratz éd., *op. cit.* (n. 61), pp. 150-178, spéc. 150-158 ; R.G. Kratz, "Judean Ambassadors and the Making of Jewish Identity : the Case of Hananiah, Ezra, and Nehemiah", in O. Lipschits *et al.* éds, *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, pp. 421-444; J.W. Betlyon, "Evidence of Peace and War in Persian Period Yehud", in Halpern et Sacks éds, *op. cit.* (n. 60), pp. 83-102.

64. Cf. encore dernièrement B. Becking, "Die Gottheiten der Juden in Elephantine", in M. Oeming et K. Schmid éds, *Der eine Gott und die Götter : Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82, Zurich 2003, pp. 203-226, spéc. 226.

65. Cf. TADAE A2.1:1 ; A2.2:1,12 ; A2.3:1 ; A2.4:1.

66. Cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 59-62.

et bien avant la promulgation de la "loi" liée à la mission d'Esdras (398)[67]. Cela paraît tout à fait naturel si, comme nous l'avons vu plus haut, la fondation de cette communauté de Judéens remonte au milieu du VII[e] siècle environ. Il est probable que, si la mission de Ḥananyah a provoqué autant de remous, c'est vraisemblablement parce qu'elle représentait un judaïsme, de Palestine ou de Babylonie, qui avait connu une évolution historique considérable entre le milieu du VII[e] et la fin du V[e] siècle.

Sans prétendre étudier ici tous les aspects de cette communauté judéenne d'Éléphantine d'après les documents parvenus jusqu'à nous, il faut encore souligner l'importance de sa culture araméenne. Sauf peut-être deux lettres paléo-hébraïques incisées dans une pierre et pouvant remonter à la fin du VII[e] s.[68], toute la documentation qu'elle nous a laissée est en écriture et langue araméennes. De fait, la littérature qu'elle nous a laissée (les proverbes et le roman d'Aḥiqar, l'inscription de Bisotun et des fragments de tradition égyptienne) en araméen, est uniquement en araméen, révélant probablement la présence d'une école araméenne à Éléphantine[69]. Bien plus, les ostraca nous révèlent que c'est l'araméen qui était pratiqué par ces Judéens dans les rues d'Éléphantine et c'est probablement l'existence d'une école araméenne à Éléphantine qui explique le nombre relativement important de Judéens capables au moins de signer les documents juridiques[70].

Même si la communauté des Judéens d'Éléphantine est la mieux documentée et pourrait avoir été la plus importante d'Égypte, les papyri d'Éléphantine et ceux de Saqqarah nous révèlent, en particulier d'après l'onomastique, qu'il y avait aussi des Judéens, apparemment essentiellement des soldats judéens mais peut-être aussi des artisans/commerçants, à Thèbes[71], Abydos[72],

67. Cf., par exemple, L.L. Grabbe, "Elephantine and the Torah", in A.F. Botta éd., *In the Shadow of Bezalel. Aramaic, Biblical, and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezalel Porten*, CHANE 60, Leiden-Boston 2013, pp. 125-135.

68. Cf. A. Strazzuli *et al.*, "Rapport sur les fouilles à Éléphantine de l'Institut Biblique Pontifical", *ASAE* 18, 1919, pp. 1-7, spéc. 5 ; Lozachmeur, *op. cit.* (n. 58), I, p. 67 ; A. Lemaire, "Notes d'épigraphie sémitique 2. Un fragment paléo-hébreu à Éléphantine ?", *Sem.* 58, 2016, pp. 243-246.

69. Cf. déjà Knauf, *loc. cit.* (n. 61), pp. 182-183 ; Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 64-65 ; *id.*, "Aramaic Literacy and School in Elephantine", *Maarav* 21, 2014/2017, pp. 295-307.

70. Cf. déjà Knauf, *loc. cit.* (n. 61), p. 182 : "von 130 Bezeugungen haben nur 5 Zeugen nicht eigenhändig unterschrieben (3.85%)". Sur le lien entre "témoin" et "scribe", cf. E. Cussini, "The Career of Some Elephantine and Murašū Scribes and Witnesses", in A.F. Botta éd., *op. cit.* (n. 67), pp. 39-52.

71. TADAE A4.2:6 ? ; A4.4:5.

72. TADAE A4.3:3.

Memphis[73], Saqqarah[74], Migdol[75], Daphné[76] et peut-être Edfou[77] à l'époque achéménide. On doit souligner que certains papyri d'Éléphantine révèlent aussi des relations habituelles entre les Judéens de Haute et de Basse Égypte, probablement par la voie d'eau du Nil. Ainsi, cette communauté de Judéens située au fin fond de l'Égypte pouvait-elle garder facilement des liens non seulement avec les autres communautés d'Égypte mais aussi du sud du Levant.

IV. Des Judéens en Méditerranée Orientale ?

Contrairement à ce qui a été parfois affirmé, dans l'état actuel de la documentation, aucune inscription d'époque achéménide n'atteste la présence de Judéens en Asie Mineure[78] mais la présence de quelques Judéens ou Samariens à Larnaca/Kition dans l'île de Chypre pourrait être indiquée par l'onomastique de quelques stèles funéraires datant approximativement du IV[e] siècle et provenant d'Ayios Georghios[79]. Ainsi, un certain ʻAzaryahu petit-fils de Shallum / Shillem apparaît-il comme patronyme de la stèle 1 pour un "chef des scribes", tandis que la stèle 4 est celle de "Shallum/ Shillem fils d'Asaphyahu". On remarquera simplement que ces noms peuvent être aussi bien ceux de Judéens que ceux de Samariens et que le

73. TADAE A3.3b:10 ; A3.8:7.11 ; A3.9:3 ? ; A4.2:11.

74. TADAE C3.6:13 ; D20.3:1 ? ; J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqâra with some Fragments in Phoenician*, London 1983, pp. 66-67: 47 :8 et 77-78: 54 :4.

75. TADAE A3.3a:4.

76. TADAE A4.3:3 ?? ; A4.4:3 ?

77. Les ostraca d'Edfou semblent tous dater paléographiquement du III[e] s. (TADAE C3.28:119 ; D1.17 ; D7.55-57 ; D8.4-11,13 ; D21.7-10,13,16) mais l'installation de Judéens à cet endroit peut être plus ancienne : cf. surtout W. Kornfeld, "Zu den aramäischen Inschriften aus Edfu", *WZKM* 71, 1979, pp. 49-52 ; cf. aussi A. Joisten-Pruschke, *Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*, Göttingen Orientforschungen. Iranica N.F. 2, Wiesbaden 2008, p. 83; G. Vittman, "Arameans in Egypt", in A. Berlejung *et al.* éds, *Wandering Arameans: Arameans Outside Syria*, LAS 5, Wiesbaden 2017, pp. 229-279.

78. Cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 68-70.

79. A. Dupont-Sommer et H. Lozachmeur, "Les inscriptions des cinq stèles", *RDAC*, 1984, pp. 103-116 ; M. Heltzer, "Epigraphic Evidence Concerning a Jewish Settlement in Kition (Larnaca, Cyprus) in the Achaemenid Period (IV Cent. B.C.E.)", *AuOr* 7, 1989, pp. 189-206 (= *id.*, *The Province of Judah and Jews in Persian Times*, Tel Aviv 2008, pp. 95-117) ; É. Puech, "Notes sur des inscriptions phéniciennes de Kition et Kato Paphos", *Sem.* 39, 1990, pp. 99-109, spéc. 99-105 ; D.S. Vanderhooft, "*'el-mědinâ ūmědinâ kiktābāh* : Scribes and Scripts in Jehud and in Achaemenid Transeuphratène", in Lipschits *et al.* éds, *op. cit.* (n. 63), pp. 529-544, spéc. 533-534 ; Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 70-73.

mélange d'onomastique yahwiste avec une onomastique phénicienne pourrait indiquer la pratique de mariages mixtes[80].

Si les témoignages de présence de Judéens ou de descendance judéenne restent donc limités et ambigus en ce qui concerne l'existence éventuelle de communautés judéennes en Méditerranée orientale, les données épigraphiques sont beaucoup plus claires en ce qui concerne la Babylonie.

V. Les Judéens en Babylonie

Grâce à la conservation des tablettes babyloniennes, nous disposons maintenant d'assez nombreux témoignages sur les Judéens en Babylonie du VIe au IVe siècles. Ces Judéens sont généralement identifiés d'après leur onomastique yahwiste[81], méthode qui ne peut donner qu'un minimum étant donné le phénomène des doubles noms[82] et des noms hypocoristiques. On peut regrouper cette documentation en quatre ensembles :

1) Le premier ensemble est formé par des tablettes provenant de Babylone même, plus précisément du palais de Nabuchodonosor. Ces tablettes ne sont pas encore toutes publiées[83] mais, en 1939, E.F. Weidner avait publié celles concernant la famille du roi de Juda déporté Yehoyakin entre 595 et 570[84], indiquant que la famille royale judéenne recevait

80. Cf. déjà M. Sznycer, "Annexe 2. Inscriptions phéniciennes inédites", in M. Yon éd., *Kition dans les textes :* Testimonia *littéraires et épigraphiques et* Corpus *des inscriptions*, Kition-Bamboula 5, Paris 2004, pp. 217-229, spéc. 223-224.

81. Cf. récemment R. Zadok, *The Earliest Diaspora : Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia*, Tel Aviv 2002 ; P.-A. Beaulieu, "Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics", in Lipschits *et al.* éds, *op. cit.* (n. 63), pp. 245-277 ; R. Zadok, "Judeans in Babylonia – Updating the Dossier", in U. Gabbai et S. Secunda éds, *Encounters by the Rivers of Babylon*, TSAJ 160, Tübingen 2014, pp. 109-129.

82. L.E. Pearce, "Continuity and Normality in Sources Relating to the Judean Exile", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3, 2014, pp. 163-184, spéc. 175, cite le cas de Bēl-šar-uṣur / Yāhû-šar-uṣur.

83. Cf. O. Pedersén, *Archive und Bibliotheken in Babylon : Die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899-1917*, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 25, Berlin 2005, p. 118 ; *id.*, "Foreign Professionals in Babylon: Evidence from the Archive in the Palace of Nebuchadnezzar II", in W.H. van Soldt *et al.* éds, *Ethnicity in Ancient Mesopotamia : Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, PIHANS 102, Leiden 2005, pp. 267-272 ; *id.*, "Neo-Assyrian Texts from Nebuchadnezzar's Babylon : A Preliminary Report", in M. Luukko *et al.* éds, *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars : Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Studia Orientalia 106, Helsinki 2009, pp. 193-199, spéc. 194-195.

84. E.F. Weidner, "Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten", in *Mélanges syriens offerts à René Dussaud II*, BAH 30, Paris 1939, pp. 923-935 ; Y. Avishur et M. Heltzer, "Jehojachin, King of Judah in Light of Biblical and Extra-biblical Sources : His Exile and Release according to Events in the Neo-Babylonian Kingdom and the Babylonian Diaspora", *Trans* 34, 2007, pp. 17-36, spéc. 20-21 ; M. Cogan, *Bound for*

régulièrement des rations de nourriture de l'administration royale babylonienne. Celle-ci reconnaissait le titre de "roi de Judah" au roi déporté Yehoyakin. C'est dire qu'il était probablement aussi considéré comme tel par les Judéens qui avaient été déportés en même temps que lui et qu'il était le leader naturel des Judéens en Babylonie et probablement encore pour une partie de la population judéenne de Palestine. On comprend, dans ces conditions, que, au début de l'époque achéménide, les autorités perses aient choisi de nommer gouverneurs de Yehud des descendants de ce roi Yehoyakin.

2) Les tablettes Murashu provenant de Nippur constituent un second ensemble[85] où on a reconnu la présence de descendants de déportés judéens. Ces quelque 750 tablettes datent de la seconde moitié du Ve siècle (*ca* 454-404) et comportent un certain nombre de noms judéens yahwistes révélant que ceux qui portaient ces noms étaient bien intégrés dans la vie économique de la Babylonie contemporaine[86]. Cependant au sein de ce qu'on a pu appeler la "firme Murashu", les personnes portant des noms judéens restent une minorité de l'ordre de 3 à 4 % seulement[87], et il n'y a aucune indication sur leurs traditions particulières éventuelles.

Exile : Israelites and Judeans Under Imperial Yoke, Jérusalem 2013, pp. 140-144 ; O. Tammuz, "26) Diplomats and Renegades in the Neo-Babylonian Empire", *NABU*, 2016/1, pp. 50-52.

85. G. Cardascia, *Les archives des Murašû : une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455-403 av. J.-C.),* Paris 1951 ; M.W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire : The Murašû Archive, The Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul 54, Leiden 1985 ; G. van Driel, "The Murašûs in Context", *JESHO* 32, 1989, pp. 203-229 ; V. Donbaz et M.W. Stolper, *Istanbul Murašû Texts*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul 79, Istanbul 1997 ; M.W. Stolper, "Fifth Century Nippur : Texts of the Murašûs and from their Surroundings", *JCS* 53, 2001, pp. 83-132 ; A. Wagner *et al.*, "Quantitative Social Network Analysis (SNA) and the Study of Cuneiform Archives: A Test-case Based on the Murašû Archive", *Akkadika* 134, 2013, pp. 117-134 ; K. Lämmerhirt, "Die Bevölkerung der Region Nippur in neu- und spätbabylonischer Zeit", in M. Krebernik et H. Neumann éds, *Babylonien und seine Nachbarn in neu- und spätbabylonischer Zeit*, AOAT 369, Münster 2014, pp. 113-133.

86. M.D. Coogan, "Life in the Diaspora : Jews at Nippur in the 5th Century BC", *BA* 37, 1974, pp. 6-12 ; *id.*, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Harvard Semitic Museum 7, Missoula 1976 ; M.W. Stolper, "A Note on Yahwistic Personal Names in the Murašû Texts", *BASOR* 222, 1976, pp. 25-28 ; *id.*, "Murašû, Archive of", in D.N. Freedman éd., *The Anchor Bible Dictionary* 4, New York 1992, pp. 927-928 ; R. Zadok, *The Earliest Diaspora: Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia*, Tel Aviv 2002, pp. 57-61 ; F. Joannès, "La vie des déportés de Juda en Babylonie", *Le Monde de la Bible* 161, 2004, pp. 26-31 (= A. Paul éd., *Aux origines de la Bible*, Paris 2007, pp. 72-81).

87. Cf. R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources*, Haïfa 1979, pp. 23, 78 ; Y. Bloch, "Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and

3) Dans les années 1990 est apparu sur le marché des antiquités un certain nombre de tablettes cunéiformes néo-babyloniennes comportant un nombre relativement important de noms judéens. Environ un tiers de ces tablettes étaient écrites dans un lieu appelé *al-Yahudu* tandis que d'autres l'étaient à (Bît-)Nashar et à Bît-Abîrâm. Ces deux derniers noms de lieu semblent ouest-sémitiques tandis que le premier, *al-Yahudu*, litt. "ville de Juda", est la manière de désigner Jérusalem dans la tradition scribale néo-babylonienne. Il s'agissait apparemment d'une sorte de "Nouvelle Jérusalem" où avaient été déportés ceux qui venaient de la capitale judéenne. Avec F. Joannès, nous avons publié les premières tablettes mentionnant Bît-Abîrâm[88] et celles mentionnant *al-Yahudu* appartenant à la collection Moussaieff[89]. Deux autres tablettes de la même collection ont été publiées par K. Abraham[90] et, après quelques présentations préliminaires[91], L.E. Pearce et C. Wunsch ont publié, en 2014, 103 tablettes du même lot appartenant à la collection de David Sofer[92] ; on

Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule", *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, 2014, pp. 119-172, spéc. p. 124, n. 10.

88. F. Joannès et A. Lemaire, "Contrats babyloniens d'époque achéménide du Bît-Abi Râm avec une épigraphe araméenne", *RA* 90, 1996, pp. 41-60.

89. *Id.*, "Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique", *Trans* 17, 1999, pp. 17-34 ; M. Weszeli, "107. Ein Rind mit vernarbtem Buckel", *NABU*, 1999/4, pp. 102-103 ; D. Arnaud, "Remarques sur deux textes néo-babyloniens", *AuOr* 24, 2006, p. 150 ; W.G. Lambert, "A Document from a Community of Exiles in Babylonia", in M. Lubetski éd., *New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield 2007, pp. 201-205 ; Cogan, *op. cit.* (n. 84), pp. 146-150 ; J. Hackl, "54. A new attestation of *malDītu*," *NABU* 2016/2, pp. 87-88.

90. K. Abraham, "West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE. New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu", *AfO* 51, 2005/6, pp. 198-219 ; *ead.*, "An Inheritance Division among Judeans in Babylonia from the Early Persian Period", in Lubetski éd., *ibid.*, pp. 206-221 ; Cogan, *op. cit.* (n. 84), pp. 150-153 ; K. Abraham, "Negotiating Marriage in Multicultural Babylonia: An Example from the Judean Community in Āl-Yahūdu", in J. Stökl et C. Waerzeggers éds, *Exile and Return*, *BZAW* 478, Berlin/Boston, 2015, pp. 33-57.

91. L.E. Pearce, "New Evidence for Judeans in Babylonia", in Lipschits-Oeming éds, *op. cit.* (n. 62), pp. 399-411 ; *ead.*, "'Judean' A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia ?", in Lipschits *et al.* éds, *op. cit.* (n. 63), pp. 267-277 ; *ead.*, *loc. cit.* (n. 82), pp. 168-184 ; C. Wunsch, "Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia", in A. Berlejung et M.P. Streck éds, *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.*, Leipziger Altorientalistische Studien 3, Wiesbaden 2013, pp. 247-260. Cf. aussi F.R. Magdalene et C. Wunsch, "Slavery between Judah and Babylon: The Exilic Experience", in L. Culberson éd., *Slaves and Households in the Near East*, Oriental Institute Seminars 7, Chicago 2011, pp. 113-134 ; L.E. Pearce, "Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence", in Stökl et Waerzeggers éds, *op. cit.* (n. 90), pp. 7-32.

92. L.E. Pearce et C. Wunsch, *Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28, Bethesda, Maryland 2014 ; C. Waerzeggers, *Strata/BAIAS* 33, 2015, pp. 179-194.

attend incessamment la publication d'une autre centaine de tablettes du même lot appartenant essentiellement à la collection Schøyen[93].

En attendant cette dernière publication, l'interprétation historique de cette nouvelle publication reste, en quelque sorte, provisoire. Elle s'étend sur environ un siècle (572-477), le plus grand nombre étant daté à l'époque achéménide, surtout durant le long règne de Darius. Cette documentation se compose d'actes juridiques (contrats d'achat, de vente, de mariage, de répartition de succession, contrats de prêt concernant la livraison d'orge ou de dattes…). Il semble que la plupart des Judéens s'adonnaient à l'agriculture, cultivant leurs "fonds d'arc", c'est-à-dire en étant en quelque sorte les fermiers de domaines appartenant à de grands personnages comme celui du "Prince héritier" ou du "chambellan" (*ustarbaru*).

Dans ce lot d'archives, on peut distinguer trois groupes :

1. Le "groupe I" est centré sur *al-Yahudu* et un certain "Aḥiqam fils de Rapa-Yama" en est le personnage principal.
2. Le "groupe II" est centré sur (Bît-)Nashar et "Aḥiqar fils de Rimut" en est le personnage principal. Ce groupe comporte moins de noms hébreux et yahwistes que le premier. Cependant, il mentionne un "percepteur" (*dēkû*) portant un nom yahwiste.
3. Le "groupe III" est centré sur Bît-Abîrâm, peut-être "maison d'Abraham"[94] ?, et l'officier royal "Zababa-šar-uṣur" en est le personnage principal. Les Judéens sont moins fréquents dans ce groupe[95].

Suivant une pratique bien connue, spécialement à cette époque, la tranche ou la partie non gravée en cunéiforme de ces tablettes cunéiformes peut comporter une empreinte de sceau ou une "étiquette" araméenne qui sert en quelque sorte de titre à la tablette et facilite son identification et son classement. On note que, dans les tablettes les plus anciennes, quelques étiquettes sont en paléo-hébreu et non en araméen, révélant la présence de scribes hébreux et la continuation d'une certaine culture hébraïque judéenne.

L'apport historique de ces tablettes pour comprendre la vie des exilés reste limité car elles ne comportent apparemment aucun texte littéraire,

93. C. Wunsch avec la collaboration de L.E. Pearce, *Judeans by the Waters of Babylon. New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia*, Manuscripts in the Schøyen Collection, Babylonische Archive 6, Dresde, à paraître.

94. Cf. Wunsch, *loc. cit.* (n. 91), p. 251. Il faudra étudier les conséquences de cette possible interprétation lorsque toutes les tablettes seront publiées : cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), p. 41, n. 15.

95. Pearce – Wunsch, *op. cit.* (n. 92), pp. 7-9.

historiographique ou cultuel. Il n'est fait référence à aucune loi particulière et ces tablettes économico-juridiques semblent se conformer tout à fait à une pratique bien attestée en Babylonie par beaucoup d'autres tablettes. Cependant, elles nous révèlent l'intégration sociale et économique des déportés à leur environnement babylonien. Ils avaient un contact direct avec la culture juridique néo-babylonienne et même probablement, pour quelques-uns, une certaine pratique du cunéiforme[96], en particulier pour les *dēkū* portant des noms yahwistes, même si, dans la vie de tous les jours, ils ont probablement assez rapidement adopté l'araméen[97]. Malheureusement leur culture hébraïque et araméenne devait surtout être écrite sur des matériaux périssables (cuir ?) qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

D'après les indications préliminaires, ces quelque 200 tablettes comporteraient plus de 200 individus portant un nom yahwiste, ce qui révèle clairement un pourcentage important de Judéens, spécialement dans le "groupe I" d'*al-Yahudu*. Dans ce contexte, il est probable que les Judéens ont pu maintenir une certaine vie communautaire telle d'ailleurs qu'elle transparaît dans le livre d'*Ézéchiel*.

4) Outre les tablettes du palais de Nabuchodonosor, celles de Murashu et celles d'*al-Yahudu*, un certain nombre d'autre tablettes révèlent occasionnellement des noms yahwistes que l'on peut considérer portés par des Judéens ou descendants de Judéens. Outre les identifications proposées par R. Zadok en 1979[98], c'est le cas d'un "scribe-chancelier (*sepīru bēl ṭēmi*)" Gadaliama/Gadalyahu dans une tablette de 486[99], d'une certaine "Tabat-Ishtar fille de Yasheyama" interdite de relation avec "Kulu fils de Kalba"[100], d'une famille de marchands royaux d'origine judéenne[101], de la mention probable d'un groupe de Judéens dans un tablette de Borsippa[102],

96. Ce problème est discuté par C. Waerzeggers, "Locating Contact in the Babylonian Exile: Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts", in Gabbai – Secunda éds, *op. cit.* (n. 81), pp. 131-146 ; J. Stökl, "'A Youth Without Blemish, Handsome, Proficient in all Wisdom, Knowledgeable and Intelligent'. Ezekiel's Access to Babylonian Culture", in Stökl et Waerzeggers éds, *op. cit.* (n. 90), pp. 223-252.

97. Cf. Beaulieu, *loc. cit.* (n. 81), p. 252.

98. Zadok, *op. cit.* (n. 87).

99. M. Stolper, "The Governor of Babylon and Across-the-River in 486 B.C.", *JNES* 48, 1989, pp. 283-305 ; Vanderhooft, *loc. cit.* (n. 79), pp. 532-533.

100. Cf. F. Joannès, "72. Amours contrariés", *NABU*, 1994/3, pp. 61-62 ; Cogan, *op. cit.* (n. 89), pp. 153-155.

101. M. Jursa, "22. Eine Familie von Königskaufleuten judäischer Herkunft", *NABU*, 2007/2, p. 23; T. Alstola, "Judean Merchants in Babylonia and their Participation in Long-Distance Trade", *WO* 47, 2017, pp. 25-51.

102. C. Waerzeggers, "The Carians of Borsippa", *Iraq* 68, 2006, pp. 1-22, spéc. 8 ; *ead.*, *loc. cit.* (n. 96), pp. 131-146.

ainsi que de quelques autres[103]. Dans un article de 2014, Y. Bloch a repris les textes de Sippar et quelques autres en essayant de montrer comment les familles de commerçants judéens avaient tendance à adopter des noms babyloniens tandis que, dans les familles de fonctionnaires royaux, les enfants pouvaient porter des noms yahwistes même lorsque leur père avaient un nom babylonien[104]. De manière générale, outre l'agriculture et le commerce, il apparaît d'ailleurs que certains Judéens occupaient des fonctions subalternes ou plus élevées[105] dans l'administration comme percepteurs ou scribes en écriture alphabétique, c'est-à-dire scribes araméens[106].

Il est difficile d'apprécier le poids démographique de ces groupes de Judéens en Babylonie. En ce qui concerne les tablettes d'*al-Yahudu*, les plus de 200 individus portant un nom yahwiste ne représentent probablement qu'une petite partie des Judéens déportés autour d'*al-Yahudu* et leur nombre se chiffre au moins en centaines, et probablement en milliers en ce qui concerne toute la Babylonie. On peut comparer ces estimations au nombre des déportés indiqués en *Jérémie* 52:28 :

– "Voici le nombre des gens que Nabuchodonosor fit déporter :
– en l'an sept : 3023 Judéens,
– en l'an dix-huit, de Jérusalem : 832 personnes,
– en l'an vingt-trois de Nabuchodonosor, Nabuzaradan, le chef de la garde personnelle, fit déporter 745 Judéens.
– Au total : 4 600 personnes".

Ces chiffres sont vraisemblables et pourraient d'ailleurs provenir d'un document néo-babylonien[107]. On peut les comparer à l'estimation du nombre des Judéens à Éléphantine (*supra*) et à celui de la population de la province contemporaine de Judée à l'époque néo-babylonienne et au tout début de l'époque achéménide qui pourrait avoir été d'environ 20 000 habitants[108]

103. R. Zadok, "Judeans in Babylonia – Updating the Dossier", in Gabbai – Secunda éds, *op. cit.* (n. 81), pp. 109-129 ; Waerzeggers, *loc. cit.* (n. 96), pp. 136-137.

104. Bloch, *loc. cit.* (n. 87), pp. 119-172.

105. Cf. Gadaliama (BM 74554) : Stolper, *loc. cit.* (n. 99), pp. 298-303.

106. Zadok, *loc. cit.* (n. 103), pp. 115-116.

107. Cf. Cogan, *op. cit.* (n. 81), p. 136.

108. Toute estimation est évidemment très approximative. Cf. les essais de C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOTS 294, Sheffield 1999, p. 201 : 13.350 pour "Perse I" et 20.650 pour "Perse II" ; O. Lipschits, "Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.", in Lipschits – Blenkinsopp éds, *op. cit.* (n. 59), pp. 323-376, spéc. 363 "approximately 30 000" (mais sans distinguer le début et la fin de l'époque perse) ; Finkelstein, *loc. cit.* (n. 14), p. 45 : "ca. 12.000 people" (mais sans distinguer le début et la fin de la période

et dont la capitale, Mizpah, ne devait pas dépasser 2 000 habitants. Le rappel de ces estimations démographiques et le fait que les déportés en Babylonie représentaient les cadres du royaume judéen, révèlent bien toute l'importance démographique, culturelle[109] et politique de la diaspora babylonienne par rapport à celle d'Égypte et à la population de *Yehud*.

À la différence de la tradition biblique et peut-être des tablettes Weidner mentionnant ou faisant allusion à plusieurs caravanes entre la Babylonie et *Yehud*[110], l'épigraphie semble muette sur les relations antre les Judéens de Babylonie et ceux de *Yehud* à l'époque perse. Cependant, on note qu'une estampille "*Yehud*" a été trouvée dans les fouilles de Babylone[111], vraisemblablement le résultat du voyage d'un Judéen qui venait de la Shephélah[112].

Que conclure de ce rapide *survey* épigraphique ?

Il est clair que les données épigraphiques varient considérablement suivant les conditions climatiques qui permettent ou non la conservation des inscriptions. La documentation d'Éléphantine reste à cet égard exceptionnelle même si elle est souvent fragmentaire, en particulier pour les ostraca. Cependant, on peut souligner que, du point de vue épigraphique, pour ce qui est de la période achéménide, nous avons aujourd'hui beaucoup plus d'informations sur les Judéens hors de *Yehud* que dans *Yehud*.

En tant que groupe ethnique, les Judéens étaient dispersés dans plusieurs régions du grand empire achéménide, en particulier en Palestine,

perse). Nous pensons que les listes d'*Esdras* 2 et *Néhémie* 7 représentent les restes d'un recensement de la province de Yehud à l'époque de Néhémie et indiquent une population d'environ 40 000 – 50 000 habitants dans la deuxième moitié du V[e] siècle : A. Lemaire, "Populations et territoires de Palestine à l'époque perse", *Trans* 3, 1990, pp. 31-74, spéc. 37-38.

109. Cf. Finkelstein, *loc. cit.* (n. 14), p. 46 : "… they challenge the notion that much of the historical material in the Bible was written in Persian period Yehud".

110. Cf., par exemple, B. Oded, "Exile – Homeland Relations During the Exilic Period and Restoration", in M. Heltzer et M. Malul éds, *Teshûrôt LaAvishur. Studies in the Bible and the Ancient Near East, in Hebrew and Semitic Languages. Festschrift Presented to Prof. Yitzhak Avishur*, Tel Aviv–Jaffa 2004, pp. 153*-160* ; Tammuz, *loc. cit.* (n. 84), *NABU*, 2016/1, p. 51.

111. J. Naveh, "Gleanings of Some Pottery Inscriptions", *IEJ* 46, 1996, pp. 44-51, spéc. 44-47.

112. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible II. The Assyrian, Babylonian and Persian Periods*, New York 2001, p. 548 ; H. Eshel et B. Zissu, "Two Notes in the History and Archaeology of Judea", in A. Maeir et P. de Miroschedji éds, "*I Will Speak the Riddles of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar II*, Winona Lake 2006, pp. 823-831, spéc. 825.

en Babylonie et en Égypte. Chacun de ces groupes ethniques présente des caractéristiques socio-économiques, culturelles et religieuses assez différentes. De par leur nombre, leur culture et leurs ancêtres, les Judéens de Babylonie pourraient avoir exercé un certain leadership sur les autres Judéens, ce qui expliquerait l'influence de la culture babylonienne sur la rédaction de la Torah.

Le peuple judéen de l'époque achéménide paraît donc un peuple éclaté et dispersé. Cependant, les divers Judéens gardaient une certaine conscience de leur unité ethnique au sein de cette dispersion géographique, cette unité se manifestant particulièrement dans certaines occasions, en particulier à l'occasion des voyages de certains leaders comme Ḥananiah et Esdras. Les autorités achéménides ont, semble-t-il, tenu compte de cette ethnicité dans le choix des premiers gouverneurs de Judée parmi les descendants du roi déporté Yehoyakin à la fin du VIe s. et la nomination de Néhémie comme gouverneur dans la deuxième moitié du Ve s. La fonction militaire des soldats judéens à Éléphantine et dans le Négev, ainsi que l'engagement d'un certain nombre de Judéens de Babylonie dans l'administration locale semblent exprimer une certaine fidélité des Judéens vis-à-vis de l'empire achéménide dont les autorités ont pu, en retour, respecter les traditions culturelles et même, peut-être[113], favoriser l'unification et la mise par écrit avec la mission d'Esdras en 398.

113. Cette interprétation reste discutée : cf. récemment L.S. Fried, "Did Ezra Create Judaism ?", in S. Yona *et al.* éds, *Marbeh Ḥokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, Winona Lake 2015, pp. 171-184. Cependant, si l'on date la mission d'Esdras de 398 (et non de 458), la plupart des objections soulevées contre une base historique à la mission d'Esdras ne tiennent pas : les données épigraphiques du IVe siècle semblent bien faire référence à un impôt d'un demi-sicle comme dans *Exode* 38,26 et non un tiers de sicle comme dans *Nehémie* 10,32 : cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 1), pp. 87, 103-104, 115, et, si la plupart des juges portent des noms perses (ajouter WHWDT dans SP 2,10 ; 3,10 : cf. Dušek, *op. cit.* [n. 20], pp. 132, 152, 492-493), ils avaient besoin de connaître les traditions et la jurisprudence locales.

QUELQUES ASPECTS DES ÉCHANGES ÉCONOMIQUES À ÉLÉPHANTINE DURANT LA PÉRIODE SAÏTO-PERSE

(Pl. X)

H. Nutkowicz*

Résumé : Diverses formes d'échanges sont révélées par les contrats, les lettres et les ostraca provenant d'Éléphantine où sont installés des Judéens, mercenaires au service du pharaon d'Égypte, et qui datent du Ve siècle avant notre ère, qu'il s'agisse d'échanges immatériels et/ou matériels. Cette présentation s'attache à questionner leur vie économique quotidienne. Si l'image d'une économie étatique et liée également aux institutions que sont les temples ressort avec constance, une économie « privée » essentiellement rurale est également assurée. Nombre d'écrits en dévoilent ainsi certains aspects, qui vont de la production des produits agricoles aux différentes formes d'échanges et/ou de ventes à leur distribution, et au rôle du Nil et des navires qui le sillonnent. Les documents égyptiens apportent un complément d'éclairage et autorisent à proposer certaines hypothèses concernant la vie quotidienne des Judéens d'Éléphantine.

Summary: This paper aims to present some aspects of everyday life in Elephantine and is more precisely concerned with foodstuff and local private agricultural production, redistribution system and transactions which take place on a small scale and are known besides the state economy. A few ostraca, papyri and letters reveal a number of interesting details. First of all, the backbone of Egypt's economy rests on agricultural production, mainly of emmer and barley, and individual smallholders may cultivate private fields or plots they owe or lease, and which yield more than needed so that they can exchange, barter or buy the surplus essentially between neighbours or at local market places in villages and towns or riverbanks, which are known from scenes in New Kingdom tombs or ostraca. Women are involved in this subsistence economy besides the household economy and their activity provide improvements in this economy. Every thing can be used for exchange in order to improve daily life. This is why shipping plays an important part in the transport, exchange and distribution of grains and other products.

Mots-clés : Économie étatique et privée en Égypte, alimentation, vêture et surplus, agriculture, activités commerciales et de distribution, transport maritime

Keywords: State and private economy, private agricultural production, redistribution system, shipping

* Chercheur, 12 rue du Général Delestraint, 75016 Paris.
helene.nutkowicz@dbmail.com

Diverses formes d'échanges matériels et immatériels sont révélées par les contrats, les lettres et les ostraca provenant de l'île d'Éléphantine, sise au niveau de la première cataracte en Égypte face à la cité d'Assouan où sont installés des Judéens, mercenaires au service du pharaon d'Égypte, et qui datent du Ve siècle avant notre ère. Ainsi, opérations économiques et commerciales, mobilières, immobilières, financières, juridiques et judiciaires sont-elles attestées.

Le thème retenu dans cet espace s'intéresse à certains aspects des réalités économiques. Si l'image d'une économie de redistribution en partie étatique et liée également aux institutions que sont les temples ressort avec constance, une économie « privée » est également connue, qui fera l'objet de cette présentation. Essentiellement économie agricole de subsistance, des écrits mettent en évidence certaines de ses spécificités. Les papyrus et ostraca égyptiens leur apportent un complément d'éclairage et autorisent à proposer certaines hypothèses concernant la vie quotidienne de ces Judéens. Le rôle du Nil et des navires qui le sillonnent est évoqué, qui participent à la distribution des biens produits et rassemblés et aussi à leur consommation.

Une économie de subsistance

Les éléments d'informations les plus nombreux sur cette économie de subsistance se rapportent aux nécessités premières du quotidien que sont l'alimentation et la vêture. Ainsi, parmi les témoignages mis au jour, un courrier (D7.16)[1] rapporte une demande pressante. L'expéditeur anonyme, qui les a fait parvenir à Islaḥ, probablement un personnage féminin[2], exige sur un ton impérieux qu'elle procède à un échange pour de l'orge. L'importance de cette opération semble s'appuyer sur une menace de mort en cas de perte des denrées échangées. Un serment donne force à cet avertissement qui sous-entend la gravité de cette opération pour l'expéditeur, peut-être liée à une question de survie et dont la formule est la suivante : « Par la vie de YHH » (D7.16 3).

Souvent des lettres se rapportant à une demande ou transmettant une information particulière se voient complétées par des instructions et/ou

1. B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English, Vol. 1-IV, Magnes Press, Jérusalem 1986-1999.

2. H. Lozachmeur, *La collection Clermont-Ganneau, Ostraca, Épigraphes sur jarres, Étiquettes de bois*, vol. I, de Boccard, Paris 2006, p. 304, propose d'y voir le terme de : cruche, et non pas de légumes.

des rapports concernant du pain et/ou des quantités de farine. Ainsi, un ostracon dédié à la période de tonte d'une brebis semble à la fin de cette lettre répondre à une question concernant « ce pain », et ajouter que l'expéditeur et ses compagnons ont du pain en quantité suffisante jusqu'au lendemain soir puis préciser qu'il reste encore une *ardabe* de farine, cependant cette dernière partie est incertaine (D7.8 13-14). Une lettre envoyée à Hoshayah (D7.6 6-8) présente une instruction concernant des enfants, et requiert qu'une certaine quantité de grains soit broyée et pétrie afin d'en faire du pain. Dans un autre message, l'expéditeur exprime une demande pressante concernant des personnes affamées (D7.1), et outre son exigence principale, prie sa mère de donner à l'une d'elles du pain et de la farine. La farine est encore citée dans l'ostracon D7.49, tout comme le pain (D7.18 ; D7.44 ; D7.47). Cette préoccupation ne cesse de se répéter quels que soient les motifs premiers des dépêches envoyées. Et la profession de boulanger est assurée par la liste D8.9, quand bien même le pain est le plus souvent préparé dans le foyer familial.

L'emprunt de grains par ʻAnanyah fils de Ḥaggai ajoute à ces informations ; il se rend à Assouan afin d'emprunter 2 *peras* 3 *séahs* de blé[3] et cet emprunt représente une double ration mensuelle[4]. ʻAnanyah s'engage à rembourser cette quantité de grains dès lors qu'il recevra la ration qu'il attend du magasin du roi. En garantie, il s'engage encore, s'il ne rembourse pas en nature à ce moment particulier, à payer un *karsh* comme pénalité dans les vingt jours qui suivent. Ses héritiers sont responsables de sa dette et s'ils ne s'en acquittent pas, le créancier pourra lui saisir une maison de briques lui appartenant, ses esclaves, des objets de bronze ou de fer. Cinq témoins sont présents à cet acte établi par ʻAnanyah en faveur de son créancier (B3.13). Par ailleurs, une vente de grains est connue par la lettre portant la référence D7.56. Quelques écrits rapportent également des échanges de céréales destinées à la panification et la brasserie, car comme il apparaît, l'alimentation journalière se compose essentiellement de pain et de bière. Et les gages sont payés en partie par des quantités de blé et d'orge. Une lettre peut être un reçu ou une annulation de dette, livre un texte de réclamation se rapportant entre autres à du blé et de l'orge (B4.1). Paniers de vannerie et jarres servent à leur transport et leur conservation, qui sont systématiquement réutilisés

3. Un *peras* dont la valeur est incertaine serait équivalent à quatre *séahs* (C13.37) et une *ardabe* à 3 *séahs*.

4. B. Porten, « Archival Documents from the Biblical World », in W.W. Hallo éd., *The Context of Scripture*, *Archival Documents from the Biblical World*, vol. III, Brill, Leyde *et al*. 2002, p. 197, n. 12.

(D7.12). Ces documents soulignent l'importance dans l'alimentation des habitants d'Éléphantine du blé dont plus d'une dizaine d'ostraca attestent (D1.20 ; D1.33 ; D1.34 ; D2.11 ; D3.1 ; D6.8 ; D7.12 ; D7.16 ; D7.38 ; D7.45), et qui évoquent de même les grains (D8.8) et l'orge. Le contrat B4.3=B4.4 de réception et de livraison de grains confirme encore cette réalité. Par ailleurs, en plus de son aspect de boisson du quotidien, l'orge transformée en bière est dotée d'un aspect cultuel, révélé par la missive D7.9, et le vin (D3.19 ; D6.7 ; D7.55 ; D8.9), qui est également assuré à diverses reprises.

En outre, des légumes envoyés par bateau et dont le détail n'est pas précisé, doivent également faire l'objet d'un échange dès le lendemain (D7.16 2). Peut-être s'agit-il des légumes dont les variétés sont énumérées dans des textes égyptiens ou conservées dans des tombes, et que citent de nombreux ostraca et papyri provenant par exemple de Deir el-Medinah, tels les laitues (O. DM 222 IV, 3 et VI, 5), les choux, les poireaux (O. DM 203 I) et les oignons (O. DM 241 v° 7), les concombres (O. DM 401 v° ; O. Caire 25553 8 ; 25678, v° 5…), les melons (P. DM cat. 1 v° 8 ; P. Turin cat. 2070/154, 13 ; O. DM 331 3.7) et les courges, les haricots (O. DM 32 v° 6 ; 121 2-3 ; 454 II, 16…), les fèves (O. DM 222 I, 6 ; 601 3 ; 621 v° 3…) et les pois-chiches retrouvés sur ce site[5]. À Éléphantine, les concombres sont aussi attestés qui participent à cette alimentation (D7.17), de même que leurs graines (D7.3). Et les lentilles sont citées dans le contrat B4.3 = B4.4. L'expéditeur d'une lettre (A2.2) exige d'un personnage qu'il se procure des haricots. Et la lettre A2.4 se préoccupe d'un échange d'orge et de haricots. Des pains de dattes et des gâteaux de figues sont également connus par l'ostracon D1.11.

Ajoutant une information sur l'un des constituants essentiels de cette alimentation, l'expéditeur recommande dans une lettre (D7.2) à son correspondant de lui expédier du sel le jour même, et s'il n'en dispose pas dans la maison, d'en acquérir (*zbnw*). L'expéditeur justifie sa demande en précisant qu'il n'en dispose pas afin de préparer le pain. D'autres ostraca en font mention, portant les références D7.28 ; D7.34, et le document D8.13 s'avère être un reçu de taxe sur le sel. Destiné entre autres à la fabrication du pain, le sel participe à la préparation de l'alimentation. Aussi fait-il l'objet de nombreuses demandes et d'autres courriers l'assurent. Ainsi, l'ostracon D7.7 2-4 comporte une demande de sel qui précise outre sa quantité : « 2 *qabes*, du fin et du gros (sel) et un panier pour le recouvrir ».

5. D. Valbelle, *Les ouvriers de la tombe, Deir el-Medinah à l'époque ramesside*, Bibliothèque d'Étude 96, IFAO, Le Caire 1985, pp. 274 sqq.

Parmi les denrées de première nécessité, des huiles de diverses sortes sont connues, qui sont destinées à l'alimentation, la lumière, les libations et les parfums, les onguents et les médicaments. L'huile dite *mšḥ* ou balsamique est connue par les ostraca D3.16 8 et D7.36, l'huile *tqm* ou de ricin à usage médicinal et utilisée pour les lampes à huile est citée dans les ostraca D3.16 9 et D7.33. L'huile d'olive (B3.8 20-21) et l'huile parfumée (B38 20-21) sont assurées également dans les contrats de mariage puisqu'en effet elles constituent une composante de la dot (B2.6 16 ; B3.8 20-21) apportée par la future épouse, et le contrat de Tamet encore esclave en comporte aussi (B3.3 5-6). Des lettres les évoquent qui portent les références A2.2-4-5, et l'une d'elles fait référence à l'acquisition d'huile parfumée (A2.4 11). Et un papyrus égyptien (RAD 15-16)[6] enregistre une livraison d'huile.

Les poissons font également partie du régime alimentaire. Ainsi, un message rapporte l'envoi de trois poissons dont la taille est précisée (D7.34). Une obligation de serment en justice d'Éléphantine en fait mention (B7.1), où le plaignant accuse un autre personnage de lui avoir volé ses poissons. L'accusé qui écrit ce document rappelle qu'il a été interrogé par des juges, lesquels lui ont imposé de prêter serment. S'il refuse ou bien s'il ne verse pas une certaine quantité de grains d'orge en contrepartie de leur valeur, il s'engage à les reverser ou payer leur valeur. Une pénalité est prévue si les accords ne sont pas respectés. Ainsi, attestés dans l'alimentation journalière de la population, ils constituent la principale source de protéines[7].

Le navire évoqué dans le Papyrus Turin 2008 + 2016, parti de Thèbes, reparti d'Héliopolis deux mois plus tard, puis qui se rend à Memphis où il change plusieurs fois d'amarrage, procède à diverses transactions de poissons, qui rapporte que sa cargaison initiale en comportait cinq mille. À Deir el-Medinah, les poissons constituent en dehors des différentes sortes de pains l'aliment le plus consommé, et diverses espèces sont assurées dans les écrits dont certains ne sont pas identifiés et d'autres sont inconnus, ou ont été mis au jour dans les tombes, ou bien encore dans les « magasins ». Ils étaient livrés frais ou séchés[8].

6. A.H. Gardiner, *Ramesside Administrative Documents*, Oxford University Press, Londres 1948.

7. J.J. Janssen, « Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History during the New Kingdom », *SAK* 13, 1975, pp. 127-185, spéc. 165 sqq.

8. Dix-huit espèces de poissons sont assurées à Deir el-Medinah, ainsi par exemple une variété de mulets ou bourri, Ostracon DM 54 1 ; 95 5 ; O. Caire 25607 v° 2 ; 25678 29… : Valbelle, *op. cit.* (n. 5), pp. 272-274.

Aussi, ces informations mènent-elles aux questionnements suivants : comment s'organisent le « système de production », de stockage éventuel et les modes de distribution et de transport tant à Éléphantine qu'en général en Égypte ? Les indications concernant l'agriculture d'où proviennent la plupart des produits cités dans les ostraca, les contrats et les lettres permettent d'entrevoir certaines de leurs particularités. Deux systèmes de production agricole sont connus outre ceux des temples et de l'État, d'une part des champs sont attribués en tenures héréditaires ou pas par l'État au profit de mercenaires étrangers, des militaires gradés, des soldats et d'autres individus dont les activités sont liées aux armées, mais qui ne sont pas des propriétés privées, et d'autre part des parcelles privées de champs appartiennent à des particuliers[9].

Pour le premier cas, une lettre du satrape Arsamès (A6.11) mentionne un personnage nommé Pamun, lequel réclame la terre d'une capacité de 30 *ardabes* de production dont bénéficiait son père, abandonnée lors de troubles politiques et de la mort du personnel et de son père, qui n'a pas été incluse dans les biens d'Arsamès, ni transmise à un autre et ne lui a pas été mise à disposition. Le satrape informe son correspondant de sa décision de donner cette terre en tenure héréditaire sans oublier cependant le paiement de la taxe afférente. En outre, quelques ostraca évoquent des parcelles de terre (D7.17), de même que leur transfert (D2.10). Une liste de champs mesurant de une à deux *aroures* est également attestée (D8.3). Confirmant la propriété privée de domaines agricoles, un contrat mis au jour à Saqqarah ayant enregistré une décision de justice concernant des champs faisant partie d'un héritage, évoque la valeur de : *ḥqlt'* ou « ces champs » (B8.10), que des héritiers d'un personnage nommé Nathan revendiquent. Et il paraît plausible que des femmes, comme l'atteste par exemple le Papyrus Wilbour, participent à cette économie agricole comme cultivatrices[10]. Elles peuvent être propriétaires de terres agricoles qu'elles ne peuvent cependant pas toujours exploiter elles-mêmes et qu'elles confient à un membre de leur famille, des esclaves ou un fermier[11].

9. Janssen, *loc. cit.* (n. 7), p. 144. Le Papyrus Wilbour semble également informer des revenus nets une fois déduits les coûts de production. Le texte A différencie trois sortes de parcelles : celles qui sont cultivées collectivement, les parcelles cultivées par des petits cultivateurs, et une troisième sorte reliée au harem, l'ensemble sous l'administration de temples et d'institutions profanes, S.L.D. Katary, « Land-Tenure in the New Kingdom : The Role of Women Smallholders and the Military », in A.K. Bowman et E. Rogani eds, *Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times*, Oxford 1999, pp. 60-82, spéc. 65-66.

10. Katary, *loc. cit.* (n. 9), p. 81.

11. B. Menu, « Women and Business Life in the First Millenium B.C. », in B.L. Lasko éd., *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 193-207, spéc. 204-205.

Ainsi, durant la période pharaonique, les femmes apparaissent dans les registres de taxes et la notion d'indépendance économique ne semble pas devoir être sous-estimée[12].

Parallèlement, des papyrus égyptiens révèlent des opérations concernant des domaines agricoles. Le papyrus Valençay (RAD 72-73)[13] transmet une lettre du « maire » d'Éléphantine concernant des champs appartenant à la Maison de l'Adoratrice d'Amon, peut-être sous sa responsabilité. Il affirme qu'il s'agit effectivement des champs de personnes privées pour lesquels de l'argent a été versé au trésor et ajoute qu'il a ordonné de cultiver un autre champ qui n'a été que partiellement inondé. Cette lettre fait percevoir une sorte de champs dits *khato* ne figurant dans aucun document officiel et pour lesquels rien n'est connu de leur importance. Des documents, fragments de cuir du Louvre, enregistrent l'évaluation de petites parcelles pour la plupart (RAD 60-63)[14]. Des conventions sous forme de testaments, de donations et de ventes témoignent aussi de la transmission de parcelles agricoles privées dont bénéficient tant les femmes que les hommes. Ainsi, le Papyrus Louvre E 3231a se rapporte à la donation d'un champ de 4 *aroures*, le Papyrus Louvre E 10935 concerne le transfert d'un champ, le Papyrus Rylands 10 cite un champ donné en garantie, de même que le Papyrus Loeb 48. Des testaments prévoient l'attribution de champs faisant partie d'un héritage tels les papyrus Hawara 1 et 2 et le Papyrus British Museum 10120 B. Le Papyrus Louvre E 9204 concerne leur vente et le Papyrus British Museum 10113 les apporte en garantie pour un prêt d'argent[15].

De la sorte, la structure de l'économie de subsistance de l'Égypte apparaît comme reposant sur les villages[16] où vivent paysans et artisans, les petites villes et les quartiers artisanaux dans les cités plus importantes[17]. Aussi semble-t-il possible et logique de considérer que la population d'Éléphantine, en dehors de l'activité de mercenaires, travaille pour partie pour son propre compte dans l'espace du village et cultive des

12. J.C. Eyre, « The Market Women of Pharaonic Egypt », in *Le commerce en Égypte ancienne*, Bibliothèque d'Étude 121, IFAO, Le Caire 1998, pp. 173-189, spéc. 185.

13. Gardiner, *op. cit.* (n. 6).

14. Janssen, *loc. cit.* (n. 7), p. 149.

15. H. Nutkowicz, *Destins de femmes à Éléphantine au Ve siècle avant notre ère,* l'Harmattan, Paris 2015, pp. 205, 276-277, 291, 328.

16. C.J. Eyre, « The Village Economy in Pharaonic Times », in E. Bowman et E. Rogan eds, *Agriculture in Egypt : from Pharaonic to Modern Times*, Oxford 1999, pp. 33-60, spéc. 35.

17. J.J. Janssen, « The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom », in E. Lipínski éd., *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, II, Louvain 1979, pp. 505-515, spéc. 507-508.

parcelles de terrains cultivables attribuées en tenures ou acquises en propriété. Elle peut ainsi dans l'espace d'une organisation familiale lui permettant la production de surplus échanger les excédents des produits agricoles, de petit élevage, de la pêche et éventuellement de l'artisanat. Destinés à améliorer la vie quotidienne, ces biens peuvent être vendus ou troqués entre particuliers tels les voisins ou dans des lieux destinés à cet effet.

La distribution

Cette dernière hypothèse pose la question de savoir quels peuvent être les débouchés de ces surplus de production et les modes de distribution. Des réponses peuvent être proposées à partir de l'observation de données se rapportant aux activités exercées par les hommes et femmes égyptiens. Si la majorité des transactions a lieu entre membres de maisonnées d'un même village ou par des intermédiaires que sont les commerçants, un certain nombre d'entre elles peuvent avoir lieu dans le cadre de places de marchés[18], soit dans le village, la cité ou le long du fleuve dans les embarcadères.

Ainsi, par exemple, une liste de *íwq* ou marchés sis dans trois villes sont cités dans l'ostracon C3.21. À Deir el-Medinah, le marché est situé au bord du fleuve et un ostracon l'évoque incidemment, où une femme demande à un proche de vendre une ceinture lui appartenant et où figure la formule : « Propose-le au *meryt* ou bord du fleuve » indiquant le lieu où se tient le marché (Pl. X)[19]. Les femmes ne manquent pas d'apporter sur des marchés les surplus de leur production agricole. De fait, la production domestique a pu jouer un rôle dans les échanges, représentant une simple extension de l'activité des femmes dans le cadre de leur maison[20]. Mais s'il est probable qu'elles se livrent à ce petit commerce, les preuves n'en sont guère nombreuses. Il s'agit bien évidemment d'une activité commerciale à une échelle réduite permettant non seulement de se procurer des biens nécessaires en contrepartie du surplus produit, mais peut-être aussi d'accumuler des biens, parfois mêmes immobiliers.

Si l'évidence se fait rare, ses attestations sont transmises par des scènes funéraires. La tombe d'Ipouy de Deir el-Medinah (Pl. X)[21], représente

18. A.G. Mc Dowell, *Laundry Lists and Love Songs, Village Life in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, pp. 84-85.

19. *Ibid.*, p. 84, n°18, O. Brooklyn Acc n° 37.1880 E' 1-7.

20. Eyre, *loc. cit.* (n. 12), spéc. p. 173.

21. TT 217, N. de G. Davies, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, New York 1927, pls XXX et XXXIV. Eyre, *loc. cit.* (n. 16), pp. 33-60.

des hommes/marins de barges à grains qui commercent avec des femmes au bord du fleuve, et des hommes avec des sacs de grains qu'ils vident en deux occurrences dans des paniers appartenant à des femmes. Des marchés sont ainsi attestés par des représentations et des textes de la période du Nouvel Empire (XVIème-XXIème dynasties), qui peignent des échoppes installées sur les bords du Nil, les ports et les débarcadères. Les représentations témoignent d'un système de troc ouvert aux personnes de condition modeste leur permettant d'acquérir et/ou céder des denrées de première nécessité ou des matériaux plus précieux, tels le sel, les légumes, les ustensiles et les étoffes[22]. Ainsi, un commerce d'étoffes semblait se tenir à partir d'un bateau selon un journal de bord[23].

Une sorte d'auberge schématisée figure encore sur la représentation de la tombe d'Ipuy. Les femmes installées sur la rive ou un embarcadère du fleuve offrent des poissons et peut-être des fruits (?), et l'une d'elles est assise devant une baraque de marché où sont entreposées des jarres de vin/de bière sur un casier. Ainsi, le fait de préparer et proposer de la nourriture aux marins, aux fonctionnaires et aux commerçants loin de chez eux en contrepartie d'autres biens et/ou d'argent constitue une activité rémunératrice. La tombe de Khaemhet[24] représente une activité semblable sur le quai où seuls des hommes exercent ce commerce avec les bateaux. Ces représentations situent la scène de marché sur le quai du fleuve ou du canal[25]. Le Papyrus Amiens transmet la liste d'un ensemble de sites, ports ou embarcadères où mouillent les navires qui viennent et repartent après les livraisons de grains ou d'autres produits[26]. Par ailleurs, les navigateurs (*nfw*), le responsable du navire (*ḥry wsḫ*), des surveillants et des escorteurs (*mškbw*), et de nombreux subalternes font partie du personnel des bateaux « larges ». Le journal de bord d'un navire témoigne d'un équipage de 35 à 38 personnes auxquels une ration (généralement de pain) est distribuée chaque jour (Papyrus Leyde 1350)[27]. Un autre

22. S. Allam, « Affaire et opérations commerciales », in N. Grimal et B. Menu éds, *Le commerce en Égypte ancienne*, Paris 1998, pp. 133-156, spéc. 134.

23. J.J. Janssen, *Two Ancient Egyptian Ship's Logs Papyrus Leiden I 350 and Papyrus 2008+2016*, Brill, Leyde 1961, pp. 100-105.

24. TT 57 : LD III, 76, W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptische Kulturgeschichte*, I, Leipzig 1923, pp. 199-200.

25. L'ostracon Brooklyn Acc N° 37.1880 E 1-7 : Mc Dowell, *op. cit.* (n. 18), pp. 84 et 250.

26. J.J. Janssen, *Grain Transport in the Ramesside Period, Papyrus Baldwyn BM EA 10061 and Papyrus Amiens*, British Museum, Londres 2004, pp. 32 sqq.

27. Janssen, *loc. cit.* (n. 21), Papyrus Leyde 1350 v°, pp. 1-52.

document[28] (Papyrus Turin 2008 + 2016) rapporte le long voyage d'un de ces navires « large » qui se rend à Memphis, et procède à des échanges commerciaux, en attendant un scribe à la recherche duquel partent le chef du navire et trois matelots. Mais le journal de bord ne transmet pas le nombre des personnes employées à son bord. Il est probable que lors de chaque nouvel amarrage des membres de ces équipages complètent leur ration/alimentation auprès de l'un de ces multiples petits comptoirs leur proposant des plats chauds et des boissons.

Aussi semble-t-il possible de proposer une hypothèse reprenant ces informations, et les appliquer aux femmes d'Éléphantine, qui participent probablement à ces activités de marché et de commerce se rapportant à la vente de nourriture aux marins, fonctionnaires et intermédiaires qui accostent sur les quais de l'île et ceux d'Assouan tandis que leur mari exerce l'activité de mercenaire. Cette nourriture et ces boissons peuvent être préparées dans l'espace domestique ou des ateliers destinés à cet effet. Rapportant un rêve sur sa partie concave, un ostracon rapporte les instructions d'un mari à sa femme et en requiert qu'elle vende son « ballot de grains » pour de l'argent, lui permettant d'acheter de la nourriture pour leurs jeunes enfants[29] (CIS 2.137=Archival Documents 3.88). Cette lettre souligne le rôle des céréales, peut-être un surplus ou peut-être une ration du magasin du roi, qui permet d'acquérir d'autres denrées. L'ostracon ne précise pas où les grains sont vendus, peut-être sur un marché.

Par ailleurs, parmi leurs activités artisanales, les femmes et les hommes d'Égypte filent et produisent du tissu dont ils font le commerce/les échanges, aussi est-il également possible de penser que les habitants d'Éléphantine produisent du fil avec le produit de la tonte, peut-être du tissu et cousent des vêtements. L'ostracon D7.8 se rapportant à période de tonte d'une brebis permet d'évoquer la possibilité d'une production familiale et peut-être d'un surplus tissé afin d'en échanger le produit. La missive D7.21 se rapporte à une offre sous forme de rappel, faite à un personnage nommé Micayah. Après les bénédictions d'usage, le messager lui demande de lui envoyer le vêtement/ le tissu afin de pouvoir le coudre ou peut-être le recoudre. Des lettres se rapportent à ces travaux de couture. Dans l'une d'elles (A2.1), l'expéditeur évoque deux tuniques qui lui ont été envoyées, dont l'une lui déplaît et l'autre lui convient. Une autre (A2.2), se rapporte à des achats et envois de laine, et à un achat de

28. *Ibid.*, Papyrus Turin 2008+2016, pp. 53-95.
29. Porten, *loc. cit.* (n. 4), p. 218.

tunique. Elle se conclut par l'exigence de faire savoir à l'expéditeur, si le berger donne de la laine à son correspondant. Une interdiction d'acheter des vêtements est clairement établie dans une autre missive (A2.3). Tandis qu'un courrier exige de sa correspondante qu'elle acquière toute la quantité de laine possible afin de l'envoyer à Assouan, attestant indirectement de la fabrication de tissu et peut-être de produits finis destinés à des échanges (A2.6). Une autre missive rapporte que l'expéditeur a acheté du tissu (A2.4 10). Ainsi, les attestations d'opérations d'achats et de services ne manquent pas[30]. Pour ces opérations, aucun contrat n'est dressé en raison de leur coût qui serait disproportionné par rapport à leur valeur. En outre, il semble probable qu'aucun caractère juridique n'ait été admis pour ces opérations de la vie quotidienne. Les paiements s'effectuent par des échanges, moyennant un étalon[31], ou avec de l'argent.

Les tombes égyptiennes livrent des représentations de cette activité. La tombe dite des « Deux frères » à Saqqarah dévoile un homme mesurant une pièce de tissu, tandis qu'au second plan un homme corpulent, à savoir âgé, en commente le prix et la qualité[32]. Les lettres d'Hekanakhte datant du Moyen Empire ne manquent d'intérêt pour le calcul effectué par cette dame qui, grâce à la vente d'un tissu filé et tissé, lui permet un investissement dans une terre à louer[33]. Le tissu fabriqué dans l'espace domestique et grâce à l'élevage toujours dans ce cadre constitue une forme de « capital ». Ce système de producteurs indépendants ou semi-indépendants existe en parallèle avec un système institutionnel d'ateliers où travaillent hommes et femmes et qui produisent des tissus de la plus grande qualité[34]. Le Papyrus Brooklyn 35.1453B comporte une liste de femmes en retard sur la production de fil de l'année précédente. Le texte exprime clairement que le fil constitue le travail/le tribut ou le quota de travail de ces femmes[35].

Des commerçants professionnels sont connus à ce qu'il semble par divers papyri disparates sous l'appellation de *šwty-w*. Quelques-uns travaillent sous l'autorité d'un maître tel que l'atteste le Papyrus BM 10068,

30. Le site de Deir el-Medinah a ainsi produit une quantité importante de matériel de tissage témoignant de cette activité par les femmes dans l'espace de leur village : Valbelle, *op. cit.* (n. 5), pp. 249-250.

31. J.J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramesside Period*, Leyde 1975, p. 545.

32. Eyre, *loc. cit.* (n. 12), pp. 178-179.

33. T.H.G. James, *The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*, New York 1962, Letter I, pl. I, lignes 4-6, et letter II pl. 7 verso 2.

34. R. Hall, *Egyptian Textiles*, Princes Risborough 1986, chapitre 3 ; J. Haeringen, « The So-Called Boy Spinners of Beni-Hassan », *GM* 126, 1992, pp. 95-96.

35. Eyre, *loc. cit.* (n. 12), pp. 181-182.

tandis que d'autres travaillent pour leur compte (Papyrus BM 10053), certains possèdent des serviteurs et/ou esclaves. Ils ont à se déplacer d'une localité à l'autre afin de vendre les marchandises de leur maître ou commettants. Le Papyrus Boulaq XI enregistre des denrées, pain, vin, viande, que ces personnes reçoivent en quantité importante en quatorze jours afin de les négocier et ils doivent les payer en retour, mais le papyrus n'informe pas sur leur degré d'indépendance[36]. Si les documents d'Éléphantine n'en font pas mention, il est probable que les Judéens peuvent échanger et/ou acheter des denrées à ces commerçants. Tous les biens et produits alimentaires en quantité superflue peuvent être échangés et/ou vendus, bétail, huiles, farine, pains, gâteaux, bière, poissons, légumes et fruits pour des acquisitions nécessaires ou plus de confort.

Économie institutionnelle

Quelques informations doivent être livrées sur l'économie dite institutionnelle de redistribution, sans laquelle les surplus seraient plus rares de même que les échanges et la vie quotidienne plus malaisée. Les mercenaires judéens et leur famille reçoivent des rations de l'État égyptien qui fonctionne dans un système de partage organisé. Ils perçoivent une allocation mensuelle ou *peras*, en nature, qui se compose de céréales et d'huile du magasin du roi, et une autre en argent du trésor du roi.

Des listes l'assurent, aussi le document portant la référence C3.18 présente-t-il une liste de distribution à des femmes de blé et d'huile, et le mémorandum C3.13 colonne 3, rapporte des allocations d'orge. Dans un ostracon envoyé à une femme, l'expéditeur demande à être immédiatement informé lors de l'attribution des rations à Assouan (D7.9 11-16). Le contrat B4.3 = B4.4, citant l'entrepôt royal, se rapporte à l'obligation de livrer des grains et des lentilles, qui pourraient provenir d'Éléphantine et seraient livrés à Assouan pour les mercenaires affectés dans cette cité. Un document établi entre deux sœurs (B5.5 7-8) cite la ration versée par l'entrepôt du roi à chacune des deux. Des lettres font également allusion à cette allocation payée à Assouan (A2.3 8-9), et sa possible rétention qui semble impliquer un dépôt de plainte, telle qu'évoquée par la missive A3.3 3-5, et qui provoque probablement une situation dramatique pour la famille concernée. L'allocation en argent distribuée chaque mois par le trésor royal figure dans le contrat de prêt d'argent B4.2 5-6 dont les intérêts seront emboursés sur cette somme. En outre, dans la description

36. Allam, *loc. cit.* (n. 22), pp. 154-156.

des limites d'une maison vendue, l'une d'elle précise qu'à l'est se trouve le trésor du roi (B3.4 9).

Ces distributions pourvoient à certains besoins des habitants d'Éléphantine et de Syène. Mais le souhait d'améliorer la qualité de la vie génère les échanges évoqués plus haut où le Nil joue un rôle d'importance dans ces tractations journalières et l'acquisition, le troc, l'achat et la vente lui sont liés.

Le Nil

Le rôle du transport de ces denrées par le Nil apparaît d'évidence dans l'économie et les échanges, puisqu'en effet les navires les collectent et les livrent d'un point à un autre, ce dont témoignent des documents. La navigation est ainsi largement attestée chez les Judéens d'Éléphantine qui envoient, échangent ou acquièrent des marchandises grâce à ce trafic maritime qui concerne tant les activités privées qu'institutionnelles, et/ou se déplacent par ce moyen.

Quelques informations sont parvenues sur l'identité des bateliers à Éléphantine. Les documents cités plus haut semblent indiquer qu'ils sont égyptiens. Le contrat B2.1 ou 3.59 13 cite le batelier égyptien Pefṭuauneit, spécialiste des cataractes, dont le fils Espmet reprend l'activité et qui est cité dans le contrat B2.2 10-11 comme un « un batelier des eaux houleuses ». Ce titre est porté par des bateliers particulièrement doués qui naviguent sur les rapides de la première cataracte et qui sont également cités dans des papyri démotiques tel le Papyrus Berlin 13614 1[37]. Les documents B.3 12 ou 3. 80 12 citent également deux frères bateliers des eaux houleuses du nom de Pḥe/Pakhoi et Pamet fils de Tawe.

Par ailleurs, les textes font état de divers navires dont les missions diffèrent et/ou se rejoignent. Des bateaux de pêche privés, outre leur objet premier, sont parfois loués pour le transport de grains, d'autres marchandises et/ou de personnes. De la sorte, il semble plus que possible qu'entre l'île d'Éléphantine et Assouan des marins et/ou des pêcheurs assurent des services de livraison et de déplacement qui ne semblent pas réguliers[38]. Certains des messages inscrits sur les ostraca présentés plus haut exigent que des déplacements soient effectués d'urgence le jour même d'Éléphantine à Assouan et réciproquement (D7.1 ; 7.2 ; 7.8). En outre, une missive (A2.6) informe le destinataire à Louxor de ne pas s'inquiéter à

37. Porten, *loc. cit.* (n. 4), p. 146, n. 27.
38. *Ibid.*, p. 207.

propos d'un enfant au sujet duquel l'expéditeur précise : « Nous recherchons un bateau afin qu'ils puissent vous l'amener ». Un envoi/une livraison en vue d'une donation, *ḥnt*, de soixante-dix pièces/troncs de bois destinées à l'autel du temple est effectué par bateau sous l'égide de l'égyptien Peṭekhnum (D7.36). D'autres ostraca mettent en lumière certaines de ces situations, telle l'annonce de l'arrivée d'un personnage qui se rend à Syène avec un mouton à vendre (D7.1), ou l'échange de légumes et d'orge envoyés par bateau (D7.16), et l'ostracon D7.9 évoque « la rivière ». Les Papyrus Turin 1895 + 2006 ont enregistré cette autre activité des pêcheurs transportant diverses marchandises[39], de même les Papyrus Turin 2008 + 2016, et le pêcheur y est rémunéré par un sac de grains. Ces bateaux de pêche peuvent aussi être utilisés également pour le transport des personnes (Papyrus Turin 2008 + 2016)[40], ou même encore être réquisitionnés[41].

D'autres vaisseaux dits « bateaux larges » ou barges, sont destinés à collecter et distribuer et/ou échanger des denrées tout le long du fleuve, qui transportent produits agricoles et matériaux divers le long du fleuve et des canaux. Ainsi, une flottille de vingt et un navires appartenant au grand temple d'Amon est-elle assurée par le papyrus Amiens 1[42]. Ils sont destinés au transport de grains qu'ils collectent auprès des domaines d'Amon et livrent au temple d'Amon de Karnak. Leur capacité atteint 900 sacs de grains chacun équivalents à environ 43 tonnes de cubage, et leur longueur d'environ 65,5 mètres souligne l'importance de leur taille. Les navires de la flottille citée dans le Papyrus Amiens seraient déchargés « en masse » afin que le grain provenant de divers domaines provinciaux soit distribué aux institutions y ayant droit[43]. Un autre exemple rapporte que le temple d'Osiris à Abydos était pourvu de bateaux d'un cubage d'environ une centaine de tonnes et de plus de 50 mètres de longueur (Décret Nauri)[44]. Le Papyrus Harris 1[45] enregistre la construction d'une large barge de 130 tonnes de cubage et de presque 68 mètres de longueur. En outre, témoignant de la diversité des cargaisons, le Papyrus Turin 2008 + 2016 mentionne une cargaison de cinq mille poissons, de l'huile,

39. Gardiner, *op. cit.* (n. 6), p. 35, et « The Wilbour Papyrus », *JEA* 27, 1941, pp. 22 sqq.
40. Janssen, *loc. cit.* (n. 23), Papyrus Turin 2008 + 2016, p. 78.
41. E.W. Castle, « Shipping and Trade in Ramesside Egypt », *JESHO* 35, 1992, pp. 240-274, spéc. 248-250.
42. Gardiner, *op. cit.* (n. 6), pp. 1-13.
43. Gardiner, *loc. cit.* (n. 40), p. 41.
44. Décret de Nauri, 24, K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Blackwell, Oxford 1975, vol. I, pp. 45-58.
45. Papyrus Harris I 7, 5. W. Erichsen, *Papyrus Harris I*, Bruxelles 1933.

du vin, des semences, des rouleaux de papyrus, du sel, des joncs, des cordes, et des volailles[46].

Une lettre du satrape Arsamès livre de précieuses informations sur l'organisation du transport par bateau et également sur le système juridique s'y rapportant. Cette missive du 12 janvier 411 avant notre ère, adressée à un personnage du nom de Waḥpremaḥi y rapporte qu'un autre personnage appelé Mithridate maître du bateau lui-même l'informe, et demande, puisque le temps est venu pour le bateau ou *spynt'* donné à bail héréditaire, d'être enfin réparé (A6.2). Aussi le satrape exige-t-il qu'il soit mis en cale sèche et qu'un courrier parvienne aux comptables du trésor, qui seuls sont en mesure de préparer un compte/budget des dépenses à prévoir et de faire parvenir les matériaux nécessaires pour ce faire.

Ainsi, durant la période saïte, l'État possède des navires dédiés à la collation et la distribution d'un certain nombre de matières premières. Le commerce du sel semble paradigmatique. Il s'acquiert auprès de « bateaux de grains » ou « bateaux larges » qui mouillent par exemple à Éléphantine (D7.2 5). En effet, le sel, en provenance de Basse-Égypte et transporté par les navires, ne fait pas partie des rations transmises par le gouvernement, qui est acheté en dehors des allocations versées par le magasin du roi[47]. Le journal de bord d'un navire destiné aux échanges commerciaux d'une certaine envergure et probablement pour le compte du domaine d'Amon, révèle que sa cargaison comporte entre autres du sel distribué lors de ses différents amarrages[48].

Conclusion

Intérêt général et intérêt particulier s'entremêlent. L'intervention de l'État s'affirme par le paiement de rations de subsistance et de sommes allouées aux familles des Judéens, qui ne prévient nullement d'une parfaite liberté pour les autres formes d'échanges. La structure étatique s'impose ainsi par certains aspects et le terme « d'économie mixte » pourrait ainsi en quelque sorte s'appliquer.

Au-delà de la centralisation administrative et des distributions de blé, d'orge et d'huile, une vitalité certaine se fait jour et une réelle complexité l'accompagne. Des échanges locaux s'effectuent dès la production de

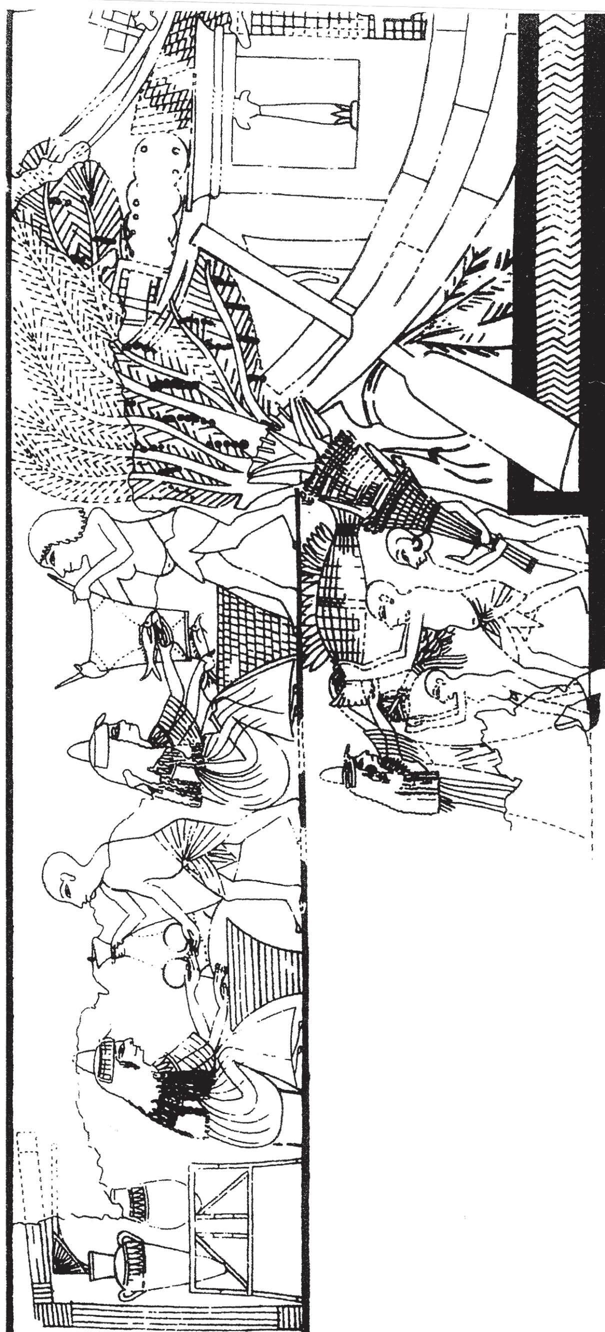
46. S. Bickel, « Commerçants et bateliers au Nouvel Empire », in Grimal – Menu éds, *op. cit.* (n. 22), pp. 157-172, spéc. 158.

47. Porten, *loc. cit.* (n. 4), p. 215, n. 6.

48. Papyrus Turin 2008 + 2016 de la XXème dynastie, Bickel, *loc. cit.* (n. 46), p. 158.

surplus et toute denrée peut être échangée afin d'améliorer le quotidien. L'artisanat domestique y participe, qu'il s'agisse par exemple de la fabrication de mobilier, d'outils, de vanneries, de vaisselle et d'objets de bronze et de fer, dont les spécificités ne sont pas développées dans l'espace de cette présentation. Ainsi, une aisance relative peut se percevoir lors de transmissions telles que les donations, les testaments, ou lors de problèmes divers révélés par exemple par les clauses de garanties de contrats où la totalité des biens peut être engagée, tandis que les années de disette et/ou les crises politiques et sociales peuvent provoquer une ruine partielle et/ou totale. Au travers de ces informations néanmoins toujours parcellaires, émerge une représentation de l'économie de la société d'Éléphantine qui transmet une image vivante de la vie quotidienne, dont seuls quelques aspects sont ici illustrés.

Pl. X



NOMBRES ET CHIFFRES DANS LES INSCRIPTIONS ARAMÉO-NABATÉENNES

(Pls. XI-XIV)

M.-J. ROCHE*

Résumé : Les nombres écrits en chiffres sont utilisés dans les inscriptions araméennes de Taymā' et dans les ostraca iduméens d'époque perse ; les chiffres nabatéens dérivent de leur tradition et sont utilisés concurremment avec les nombres écrits en lettres dans les inscriptions nabatéennes. Les chiffres nabatéens se caractérisent par des innovations dans la graphie des chiffres 2, 3, 4, 5, 6 et 100. On note des variations chronologiques et régionales dans l'usage des deux systèmes, en rapport avec le degré de connaissance de l'araméen, en comparaison de l'arabe.

Summary: Numbers written in figures are widely used in Aramaic inscriptions from Taymā' and on the Idumaean ostraca of the Persian time. Nabataean figures of numbers come from this Aramaic tradition and are often used instead of numbers in letters. New figures were used for 2, 3, 4, 5, 6, and 100 by Nabataean scribes. Local and chronological variations between the use of the two systems of numbers may reflect various degrees of knowledge of the Nabataean language.

Mots-clés : Chiffres araméens, chiffres nabatéens, inscriptions de Taymā', ostraca iduméens

Keywords: Aramaic figures, Nabataean figures, inscriptions from Taymā', Idumaean ostraca

Introduction

En épigraphie sémitique, les nombres écrits en toutes lettres ou en chiffres pour dater les documents ou donner des informations sur les *realia*, constituent une source d'information essentielle pour l'historien. Le système numéral ouest-sémitique est décimal et repose sur le principe additif des unités et des dizaines et sur la multiplication pour les centaines. La bibliographie qui concerne les chiffres en araméen est peu abondante.

* Chercheur associé UMR 8584/LEM-EPHE, 47 rue Kilford, 92400 Courbevoie, France. rochemj.2016@gmail.com

L'ensemble de la recherche a été faite dès la fin du XIXe siècle, principalement par deux chercheurs : Julius Euting et Mark Lidzbarski.

J. Euting a donné un tableau sur deux pages des chiffres en sémitique dans son livre datant de 1885 sur les inscriptions nabatéennes de Hégra, du phénicien au syriaque, en passant par l'araméen ancien, le nabatéen et le palmyrénien ; il précise que son tableau tient compte des inscriptions sur pierre, mais aussi des papyri et des monnaies[1]. M. Lidzbarski a consacré quelques pages à la question dans le volume II de son manuel d'épigraphie sémitique datant de 1898[2] ; il a aussi présenté un tableau en une page récapitulant l'évolution des chiffres dans les inscriptions phéniciennes et araméennes[3] (Pl. XI,1). Ces deux ouvrages demeurent essentiels pour l'étude des chiffres en phénico-araméen.

Une courte synthèse a été faite par J. Cantineau dans son manuel de nabatéen de 1930 ; il y analyse les différents signes de chiffres, notant que les trois signes pour 4, 5 et 100 présentent une originalité qui ne s'explique pas aisément[4]. J. Février, dans son livre de 1959 sur l'histoire de l'écriture, a consacré un chapitre à la question en épigraphie sémitique dans un contexte plus large, avec un petit tableau résumant les données pour le phénico-araméen[5]. L'ouvrage général sur les chiffres de G. Ifrah, publié en 1981 et réédité depuis, présente une courte synthèse du système nabatéen des chiffres, avec sa filiation[6]. L'origine des signes pour les chiffres en phénicien, qui ont été utilisés en araméen, est d'après l'auteur, à rechercher dans les hiéroglyphes hittites qui remontent aux XVe-XIIIe siècles av. notre ère ; on y trouve en effet les quatre signes de base de la numération en phénicien et en araméen : un bâton pour l'unité, une barre pour la dizaine, une double barre pour la vingtaine, et une croix de Saint-André pour la centaine, qui évolue vers une sorte d'hameçon. Ces signes sont aussi très proches de ceux du système hiéroglyphique crétois (première moitié du IIe millénaire)[7]. Dans son livre sur l'épigraphie sémitique de 2006, G. Garbini a présenté un petit tableau synthétique des chiffres en sémitique : phénicien, araméen, nabatéen et sud-arabique ; ce

1. J. Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin 1885.

2. M. Lidzbarski, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften*, I, Weimar 1898, pp. 198-202.

3. *Ibid.* II, *Tafeln*, pl. XLVI.

4. J. Cantineau, *Le nabatéen* I, *Notions générales, écriture, grammaire*, Paris 1930, pp. 35-36.

5. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris 1984², pp. 581 sqq., fig. 133, p. 583.

6. G. Ifrah, *Histoire universelle des chiffres. Lorsque les nombres racontent les hommes racontée par le nombre et le calcul*, Seghers, Paris 1981.

7. *Ibid.*, p. 234.

dernier système de numération est différent de celui du nord-ouest sémitique, car les chiffres de 1 à 10 et les centaines et milliers sont notés par la lettre initiale de leurs noms[8]. On notera qu'en liḥyanite, les seuls signes de chiffres que l'on connaisse, ceux pour 1, 10 et 20, semblent dérivés du système nord-ouest sémitique et non du système sud-arabique[9]. On ajoutera que le système le plus couramment utilisé en hébreu est celui des lettres de l'alphabet correspondant à des chiffres, un système très similaire à celui des cités grecques[10].

Pour le nabatéen, quelques tableaux ont été publiés dans des articles. H. Seyrig et J.T. Milik ont ainsi présenté 22 exemples de nombres écrits en chiffres sur des monnaies et 28 exemples sur des inscriptions, à propos du trésor de Murabbaʿāt[11] ; si quelques signes de chiffres sont incertains, ce tableau demeure la meilleure collections d'exemples de chiffres en nabatéen ; de plus, les auteurs soulèvent le problème de l'écriture du 30 en nabatéen (Pl. XII,2). Un autre chiffre, le 5, fait l'objet de l'article de Z.T. Fiema et R.N. Jones datant de 1990, sur la deuxième inscription de Tell as-Shuqāffiyah, avec un tableau de 8 exemples du chiffre 5 en nabatéen[12]. J. Healey a aussi donné dans son ouvrage de 1993 sur les inscriptions funéraires de Hégra un tableau des 10 occurrences d'écriture des chiffres, uniques ou combinés, sur les 9 inscriptions funéraires de Hégra qui en comportent[13].

La paléographie des chiffres constitue le premier volet de cette étude, à travers des exemples d'époque et de régions différentes du domaine araméo-nabatéen ; il est complété par l'aspect social de l'utilisation des nombres écrits en chiffres plutôt qu'en lettres.

Les chiffres en araméo-nabatéen

La documentation en araméen d'empire et en nabatéen est abondante mais très inégale. Quelques inscriptions araméennes d'empire trouvées à Taymāʾ apportent des jalons essentiels à la compréhension de l'évolution de l'écriture des chiffres en araméo-nabatéen. On dispose pour le sud de

8. G. Garbini, *Introduzione all'epigrafia semitica*, Paideia Editrice, Brescia 2006, p. 367.

9. S. Farès-Drapeau, *Dédan et Liḥyân. Histoire des Arabes aux confins des pouvoirs perse et hellénistique (IVe-IIe s. avant l'ère chrétienne)*, Lyon 2005, p. 72.

10. Février, *op. cit.* (n. 5), pp. 582-584.

11. J.T. Milik et H. Seyrig, « Trésor monétaire de Murabbaʿât », *RN* 1, 1958, pp. 11-26.

12. Z.T. Fiema et R.N. Jones, « The Nabataean King-List Revised: Further Observations on the Second Nabataean Inscription from Tell esh-Shuqafiya, Egypt », *ADAJ* 34, 1990, pp. 239-248.

13. J.F. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Saleh*, JSS Suppl. 1, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 98.

la Palestine et le nord de l'Arabie de deux grands corpus qui présentent de nombreux exemples d'écriture des chiffres. Les ostraca iduméens, qui sont des archives comptables, constituent une série particulière, limitée dans le temps, de la fin de l'époque perse jusqu'au début de l'époque hellénistique[14]. Ce sont les inscriptions araméo-nabatéennes, couvrant plus de cinq siècles, de la fin du IIe siècle avant notre ère jusqu'au milieu du IVe siècle, qui constituent la série la plus importante et aussi la plus diverse[15] ; c'est à l'époque nabatéenne que le système va se complexifier et se diversifier, avec des signes spécifiques à côté du 10 et du 100, différents du phénicien ; l'usage de multiplicateurs pour les centaines est une pratique déjà connue en phénicien ; les milliers sont écrits en toutes lettres.

Des exemples d'écriture des chiffres en araméen d'empire

Inscriptions araméennes de Taymā'

Deux exemples caractéristiques de l'écriture des chiffres montrant les évolutions de la graphie à l'époque perse proviennent de l'oasis de Taymā'.

• La grande stèle du Louvre AO 1505 de Taymā' (*CIS* II, 113) est en araméen d'empire, mais sa date reste controversée, Ve ou IVe siècle avant notre ère[16]. Le texte relate l'introduction du culte de Ṣalm de *Hgm* à Taymā', en l'année 22, avec l'assentiment des dieux traditionnels de la cité, et la nomination du prêtre Ṣalmšazab comme desservant du nouveau temple ; une palmeraie, dont le compte d'arbres est mentionné, est prévue pour l'entretien du nouveau culte. On trouve ainsi sur la stèle quatre exemples d'écriture des chiffres à l'époque perse (Pl. XII,3).

À la ligne 1, on lit : *[…] bšt XX+II[…],* « en l'an 22 » ; le chiffre 20 en forme de Z est suivi de deux barres pour le 2 ; le nom du roi manque.

14. Voir en dernier lieu B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*, vol. 1, *Dossiers 1-10 ; 401 Commodities Chits*, Eisenbrauns, Winona Lake 2015.

15. Voir les planches de A. Yardeni, *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from the Judaean Desert and Related Material, A : The Documents, B : Translation, Palaeography, Concordance*, Jérusalem 2000.

16. J. Naveh date l'inscription *CIS* II, 113 de la fin du Ve siècle, cf. *The Development of the Aramaic Script*, The Israel Academy of Sciences and Humanity Proceedings, vol. V, n° 1, Reprint, Jérusalem 1970 ; par contre, P. Stein la date de 380, cf. « Aramaic in Tayma: On the Linguistic Situation of the Oasis in the 2nd Half of the 1st Millennium BC », *Stuttgarter Theologische Themen*, Band VIII, 2013, p. 34.

Aux lignes 18 à 20, des mesures sont exprimées également en chiffres :

18) *mn ḥql' dqln X+III / II wmn šymt*
19) *zy mlk' dqln IIIII kl dqln*
20) *XX+1 [h'] šnh bšnh …*

« du champ 15 palmiers et du trésor / du roi 6 palmiers, total des palmiers / 21, année après année … »

On dispose dans cette inscription des trois signes de base caractéristiques :

- I, l'unité en forme de bâton, universelle ; pour représenter les unités de façon lisible, on les groupe par trois, ce que l'œil identifie immédiatement ; on les place soit à la file, pour 6, IIIIII, (l. 19) ; ou sur deux niveaux pour former le chiffre 5 de 15, X + III / II (l. 18). Cette dernière méthode d'écriture des unités sur deux niveaux, pour des raisons de commodité, paraît archaïque, car basée uniquement sur la méthode additive ; elle est fréquemment utilisée en égyptien.
- X, la dizaine ; le signe est en forme d'équerre (et non plus de barre) et est dérivé du modèle phénicien, de forme plus large[17] ;
- XX, le chiffre 20, en forme de Z, est dérivé aussi d'un modèle phénicien, qui ligature les deux barres parallèles du 10.

Avec des formes de base très simples, on utilise donc différents groupements pour en faciliter la lecture.

La date de la stèle est peu sûre. J. Naveh la date des Ve-IVe siècles, et P. Stein la date plus précisément de l'an 380 d'Artaxerxès II[18]. On peut néanmoins se demander si une telle fondation à Taymā' ne se justifie pas plutôt lors du premier règne de la nouvelle dynastie perse, en 500 avant notre ère[19].

• Très différente est l'inscription TA 2382[20]. C'est une dédicace sur une stèle trouvée dans les fouilles d'un sanctuaire par l'équipe germano-saoudienne ; elle est datée de l'an dix d'un roi de Liḥyan, Tulmay, transcription très probable de Ptolémée[21] (Pl. XIII,4) :

17. Euting, *op. cit.* (n. 1), p. 97 ; Lidzbarski, *op. cit.* (n. 2), pl. XLVI.
18. Les trois règnes proposés sont ceux de Darius Ier (522-486), Artaxerxès Ier (465-424), et Artaxerxès II (405-359) ; P. Stein opte pour une date d'après Artaxerxès II (405-359), en 380, cf. *loc. cit.* (n. 16), p. 34.
19. *Ibid.*, pp. 31-45.
20. *Ibid.*, pp. 35-38.
21. Cf. en nabatéen J. Cantineau, *Le nabatéen* II. *Choix de textes – Lexique*, Paris 1932, p. 156.

1) *b-X l-šbṭ dy*
2) *šnt XX tlmy*
3) *mlk lḥyn ’r/d-*
4) […]

« le 10 de Šebāṭ de l’année 20 de Tulmay le roi de Liḥyan … ? »

L’écriture de la stèle TA 2382 est nettement plus tardive que celle de la stèle de Taymā’ du Louvre ; la forme du chiffre 10 a considérablement évolué, ressemblant maintenant à une barre arquée, comme en nabatéen au I[er] siècle avant notre ère (*infra*) ; cette forme ne semble pas dériver de la barre dotée d’un appendice en bas à droite, d’origine phénicienne, mais bien plutôt d’un autre signe phénicien, peut-être inspiré du signe hiératique pour 10, une barre coudée. De même, le chiffre 20 affecte maintenant la forme d’un 3 et non plus celle d’un Z, une évolution de la cursive, qui n’est pas encore complète sur des exemples d’ostraca d’Idumée (*infra*).

P. Stein ne date pas clairement cette inscription, qui doit appartenir à l’époque hellénistique, à cause de la mention d’un roi nommé *tlmy*, Ptolémée ; je suggérerais l’époque très florissante de Ptolémée II Philadelphe (*c*. 279-*c*. 266 av. n. ère), ce qui pourrait expliquer un signe de chiffre inspiré du modèle égyptien[22].

Ostraca iduméens

Les centaines d’ostraca datant de l’époque perse et hellénistique qui ont été trouvés sur le territoire de l’ancienne Idumée, utilisent les chiffres pour les dates, donnant le jour du mois et l’année, mais précisant rarement le règne. L’écriture des chiffres est très simple. On présente deux exemples tirés de l’ouvrage récent de B. Porten et A. Yardeni.

• Un ostracon de 5 lignes mentionnant une livraison de vin est daté du « 2 de Adar, l’an 3 de Philippe le roi », la troisième année de Philippe Arrhidée, le frère et successeur d’Alexandre III, « le Grand » ; la date est donc le 14 mars 320[23]. Les chiffres 2 (II) et 3 (III) à la ligne 1, le chiffre 16 (X + III+III) à la ligne 3, et le 2 (II) à la ligne 5 sont composés le plus

22. Sur l’influence égyptienne en Arabie du Nord, cf. les sculptures monumentales d’al-‘Ulā, in A.I. Al-Ghabban *et al.* éds, *Routes d’Arabie. Archéologie et histoire du royaume d’Arabie Saoudite*, Musée du Louvre, Paris 2010, pp. 276-281.

23. Porten – Yardeni, *op. cit.* (n. 14), p. 244 : A5.18-ISAP1889 (EN96 [JA86]), « payment of 16 seahs of wine » : 1/ *b II l’dr šnt III plps mlk’ 2/ ‘bd’wsyry lbny yhwkl 3/ ḥmr s X+III+III ‘lyd 4/ ḥgy wzbd’lhy 5/ ytw II.*

simplement possible, comme sur la stèle de Taymā', en alignant la dizaine et des unités groupées par trois, non ligaturées.

• Un autre ostracon de 3 lignes[24] est daté du 28 de Kislev, mais sans mention du règne ; il présente ainsi les signes des deux chiffres : à la ligne 1, le chiffre 28 est écrit en additionnant quatre groupes : XX + III + III + II, et à la ligne 3, le chiffre 8 est écrit sur deux lignes : III + III / II ; le dernier groupe de 2 barres est en effet placé au-dessus du deuxième groupe des 3 barres ; cette disposition sur deux niveaux rappelle celle de la stèle de Taymā' et peut paraître archaïque[25] ; elle résulte peut-être aussi du manque d'espace. Le signe 20, issu d'une forme en Z, est cursif mais reconnaissable.

Des exemples d'écriture des chiffres en nabatéen

C'est à l'époque nabatéenne que le système va évoluer considérablement avec l'utilisation parfois conjointe de notations traditionnelles et de nouveaux signes. De même que l'écriture nabatéenne, les chiffres subissent de grandes variations, depuis le système hérité de l'écriture araméenne jusqu'à une individualisation des signes qui permet de reconnaître 10 formes différenciées, de 1 à 6, puis 10, 20, éventuellement 30, et 100 avec un multiplicateur ; pour les milliers, on écrit les nombres en toutes lettres. Le système nabatéen est le plus complexe parmi les inscriptions araméennes ; le système palmyrénien, plus tardif, n'utilise pas les ligatures et ne comporte que les signes 1, 5, 10 et 20, la centaine étant le signe 10 avec un appendice inférieur recourbé et un point, et utilisant un multiplicateur ; le signe 10 palmyrénien est donc issu du modèle phénicien, et non d'un modèle égyptien.

Étant donné l'extension géographique des lieux de trouvailles des inscriptions nabatéennes en dehors du royaume et de la province d'Arabie qui lui succède, et la longue période d'utilisation de cette écriture (environ cinq siècles), la variété des combinaisons de chiffres et leur évolution n'est pas surprenante. De plus, les inscriptions nabatéennes ne sont pas toutes l'œuvre de scribes professionnels et la généralisation de l'usage de l'écriture, en particulier pour le commerce et l'armée, se fait dans une écriture cursive, dont on verra plus loin l'exemple de deux ostraca nabatéens.

24. *Ibid.*, p. 327, A7.38-ISAP1816 (EN16), « payment of 8 maahs as the price of wine » : *1/ b XX+III+III+II lkslw 2/ yhb ḥlpt lyhw‘ nh 3/ dmy ḥlpt ḥmr' m III+III+II*.

25. Elle est utilisée dans les chiffres égyptiens, voir Ifrah, *op. cit.* (n. 6), p. 403.

Inscriptions nabatéennes du Ier siècle avant notre ère

On trouve sur les plus anciennes inscriptions nabatéennes des mentions de chiffres présentant déjà de nouvelles formes.

• Provenant du sanctuaire de Sīʿ dans le Ḥawrān, une dédicace bilingue araméo-grecque offerte par Qaṣiyos est datée selon l'ère séleucide de l'an 204[26] ; elle relate l'introduction d'un culte au dieu syrien Baʿalshamīn : on y lit au début de la ligne 6 (Pl. XIII,5) : *[šnt] IIxC+III+I* …, « [l'an] 204 », c'est-à-dire en 105/4 avant notre ère ; malgré le caractère encore archaïque de l'écriture, cette inscription est en nabatéen, et présente deux nouveautés pour les chiffres, par rapport aux inscriptions araméennes présentées ci-dessus. C'est la première attestation du chiffre 100 en nabatéen, avec l'usage d'un multiplicateur, utilisé en phénicien[27]. La forme en « q » n'a pu être expliquée ; d'après J. Cantineau, elle « paraît provenir d'une autre forme phénicienne, notée |° »[28]. On peut proposer de rapprocher cette forme de celle du signe 10 en égyptien hiéroglyphique et en hiératique, qui est une sorte de boucle oblique[29] ; mais la forme égyptienne la plus proche est celle du chiffre copte 100, inversé par rapport au nabatéen[30]. Il peut donc s'agir d'une tradition égyptienne et non phénicienne dans ce cas. On a vu à propos de la deuxième inscription de Taymā' d'époque hellénistique (*infra*), que le chiffre 10 paraissait s'inspirer du chiffre égyptien utilisé aussi en phénicien. Les unités sont composées de deux groupes : les 3 barres ligaturées à la base sont en forme de *shîn*, une innovation que l'on ne retrouve pas ensuite.

• La dédicace d'un thiase, provenant d'al-Madras, un massif à l'entrée sud-est de Pétra (*CIS* II, 442), appartient au Ier s. avant notre ère[31]. Dans la paroi du fond d'un triclinium rupestre, une inscription très abîmée de sept lignes est gravée dans un cadre ; elle émane probablement d'un chef de camp qui mentionne la date selon les années de règne du roi Arétas.

26. J.T. Milik, « Une bilingue araméo-grecque de 105/104 avant J.-C. Appendice, Inscription nabatéenne archaïque », in *Hauran* II, 2 vols, BAH 164, IFPO, Beyrouth 2003, vol. I, p. 271 ; vol. II, pl. 180.
27. *Ibid.*, vol. II, pl. 180, 2.
28. Cantineau, *op. cit.* (n. 4), p. 36.
29. Ifrah, *op. cit.* (n. 6), p. 403.
30. I. Guidi, *Elementa linguae copticae. Brevi chrestomathia et indice vocabulorum instructa*, Naples 1924, p. 14.
31. *CIS* II, 442b ; cf. en dernier lieu, L. Nehmé avec coll. J.T. Milik et R. Saupin, *Pétra. Atlas archéologique. I. De Bāb as-Sīq au Wādī al-Farasah*, AIBL, Paris 2012, MP58-59, pp. 174-175, fac-similé L. Nehmé, p. 175.

On lit à la ligne 7 (Pl. XIII,6) : *…[byrḥ ’]b /[bšnt] X+III+III lḥrtt mlk’* : « …au mois de ’A]b / l’an 16 (?) de Ḥaritat le roi » ; la paléographie plaide en faveur d’Arétas III, et donc la date est de 66/67 av. n. ère.

Je lis pour la dizaine un 10, comme la plupart des chercheurs[32], mais J.T. Milik l’interprète comme un 20[33] ; le tracé cependant évoque nettement un 10 de type phénicien, une barre avec un appendice recourbé en bas à droite, peut-être une évolution de la barre coudée de l’araméen d’empire (*supra*) ; il est suivi de deux groupes de 3 barres, non ligaturées, de style cursif : celui de droite est oblique à droite, mais en dessous de la ligne, et celui de gauche oblique à gauche, légèrement au-dessus. Il n’y a pas encore de signe spécial pour le 5. On trouve encore au début de notre ère des unités groupées par trois et non ligaturées, comme sur l’inscription d’an-Nmayr datée de l’an 20 de notre ère (*CIS* II, 354).

La lecture du chiffre des dizaines, soit 10 soit 20, a des conséquences sur la chronologie des rois nabatéens. Avec la lecture 10, la date est de 67/6 avant notre ère, à l’époque d’Arétas III (85-62) ; dans ce cas, le règne d’un roi Obodas II se place en 62/61-59 avant notre ère, avant Malichos Ier (59/58-30), selon la correction de la date de Tell Shuqaffīyah II (*infra*). Mais si on lit un 20, et donc l’an 26 d’Arétas III, la date de l’inscription est de 59 avant notre ère, et cela supprime le règne d’Obodas II, pourtant documenté par des monnaies. En tout état de cause, la paléographie et la lecture des chiffres permettent bien de dater l’inscription de l’époque d’Arétas III et donc en 67 avant notre ère.

• Une stèle de calcaire provenant de Tell ash-Shuqāffiyah[34], dans l’est de l’Égypte, a posé le problème de l’écriture du 5 en nabatéen (Pl. XIII,7). On y lit aux lignes 4 à 7:

4) *…šnt X+V+III lmlkt*
5) *qlptrw dy šnt XX+III+III t[h*
6) *[l]mnkw mlk nbṭw dy hy šnt*
7) *II l’ṭlh byrḥ nysn*

« …l’an 18 de la reine / Cléopâtre qui est l’année 26 cel[le / de Malichos roi des Nabatéens qui est l’année / 2 de Aṭlaḥ, au mois de Nīsan » ; l’inscription date de mars-avril de 34 av. n. ère.

32. *Ibid.*
33. Milik-Seyrig, *loc. cit.* (n. 11), tableau p. 16.
34. Z.T. Fiema et R.N. Jones, « The Nabataean King-List Revised: Further Observations on the Second Nabataean Inscription from Tell esh-Shuqafiya, Egypt », *ADAJ* 34, 1990, pp. 239-248, en part. le tableau des rois nabatéens, p. 245.

Le chiffre de la date de la ligne 4 avait été lu X+IIII, et donc année 14 dans l'*editio princeps*. C'est J. Starcky qui avait suggéré la lecture du chiffre 5, ce qui a permis de corriger l'année : 18 et non 14, et donc d'améliorer la chronologie des rois nabatéens. L'article de Z. Fiema et R. Jones étudie les formes du chiffre 5 en nabatéen[35], et présente un tableau des différents exemples dans l'inscription de Shuqāffiyah, dans trois inscriptions de Hégra et dans quatre exemples de monnaies[36]. Ce qui suggère un chiffre 5 et non une unité, c'est l'orientation à droite du signe mais aussi sa hauteur, sa légère cambrure et sa ligature anguleuse.

L'origine de la graphie du signe 5 a donné lieu a des hypothèses rappelées par J. Cantineau[37] ; M. Lidzbarski propose de le faire dériver d'une forme archaïque trouvée sur une brique assyrienne datée de 680 av. notre ère (*CIS* II, 17) ; J. Cantineau suppose une combinaison récente de barres d'unités, sans pouvoir préciser. Je suggère de voir dans le 5 nabatéen l'initiale du mot *yd*, « main », caractérisée par ses cinq doigts et qui a donné son nom à la lettre, dont la forme très typique est en bec d'oiseau. L'évolution du chiffre 5 est en effet proche de celle du *yod*, qui passe de la forme initiale si caractéristique (*CIS* II, 222) à celle d'un trait sinueux (*CIS* II, 203), très fréquent dans l'écriture cursive. Les ligatures de ce chiffre varient, mais il y a en effet parfois un coude pour le relier aux autres unités ; par contre, la barre d'unité 1 est souvent ligaturée librement dans l'écriture du 6, ce qui finit par donner un chiffre propre ; pour le 7 et le 8, deux ou trois barres ligaturées le suivent, et pour le 9, la combinaison du 5 et du 4 en forme de croix crée là encore un nouveau chiffre (*infra*).

• La stèle funéraire de Qaṣiyū (*RES* 805)[38] est datée de 308 de l'ère séleucide et provient aussi de Sīʿ dans le Ḥawrān ; elle mentionne la construction d'un tombeau pour l'épouse de l'auteur de l'inscription ; la stèle est en forme d'édicule à fronton, étroit. Dans cet espace restreint, l'inscription de 10 lignes commence par la datation, selon un usage fréquent dans la région ; on lit aux lignes 1-2: 1*) bšnt IIIxC- 2) –III+III+II…* : « En l'an 300- / -8… » ; l'an 308 de l'ère séleucide correspond à 5/4 av. n. ère. Les centaines sont écrites selon la méthode de la multiplication

35. *Ibid.*, p. 239, « The numeral 5 always retains a tilt or slant oriented somewhat to the right, in contrast to the units which usually slant to the left, particularly if there are three units or less ».

36. *Ibid.*, p. 245.

37. Cantineau, *op. cit.* (n. 4), p. 36.

38. E. Littmann, *Semitic Inscriptions*, Publications of the American Archaeological Expedition to Syria, *1899-1900, Part IV*, New-York - Londres 1904, n° 2, pp. 90-93.

à la fin de la l. 1, et les unités sont groupées en trois groupes, de trois, trois et deux barres opposées et ligaturées, au début de la ligne 2.

Inscriptions nabatéennes du Ier siècle

• Un cas exceptionnel d'écriture des chiffres est celui de l'inscription trouvée à Pétra et publiée par J. Starcky[39]. Elle émane d'un certain Diodôros, un officier. On lit à la ligne 7 (Pl. XIII,8) : *[byrḥ šb]ṭ šnt X+II+III+III*, « [au mois de Sheb]aṭ an 18 ».

La date est donc de janvier-février de l'an 9 de notre ère. L'année est en chiffres, tracés de façon particulièrement élégante et originale ; l'extrémité du signe 10 plonge dans un « bouquet » de cinq barres obliques à droite, terminé par une « traîne » de trois barres obliques à gauche et ligaturées ; le chiffre de l'année est donc utilisé comme un décor graphique, sans doute une tradition scribale de la chancellerie royale nabatéenne, l'équivalent dans les inscriptions grecques et palmyréniennes de la feuille de lierre (*hedera*), qui termine l'inscription. La recherche de l'effet décoratif de la calligraphie, centré ici sur la sophistication de ce groupe de chiffres, un élément important de l'inscription, révèle un goût pour une écriture ornée et sophistiquée, à l'opposé de la rigueur géométrique des inscriptions grecques et latines.

• Un exemple controversé d'écriture des dizaines se trouve dans l'inscription de la façade d'une tombe appartenant à des femmes originaires de Taymā', Wushuḥ et ses filles (*CIS* II, 205 = H12)[40]. Cette tombe possède une seconde inscription gravée à l'intérieur, ce qui est exceptionnel (*CIS* II, 211 = H11)[41] ; dans cette dernière inscription, la date en chiffres ne pose pas de problème, et on lit aux lignes 9-10 (Pl. XIII,9) : *…wd' bywm X b'b šnt XX+XX+III lḥ‹r›tt / mlk nbṭw rḥm 'mh*, « …et ceci était au 10e jour de 'Ab l'an 43 de Ḥa(ri)tat roi des Nabatéens qui aime son peuple » : la date est donc de juillet-août 34 de notre ère.

Par contre, la lecture du chiffre gravé sur la façade extérieure (*CIS* II, 205 = H12) pose des problèmes de lecture. Je lis aux lignes 10-11

39. Dalle fragmentaire en grès trouvée à Pétra, hors contexte archéologique ; h. 37 cm, l. 28 cm, ép. 9 cm. Inscription de 7 lignes, à l'écriture soignée et élégante ; J. Starcky, « Une inscription nabatéenne de l'An 18 d'Arétas IV », in A. Caquot éd., *Hommages à André Dupont-Sommer*, A. Maisonneuve, Paris 1971, pp. 151-159.

40. A. Jaussen et R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie. I. De Jérusalem au Hedjaz Médain-Saleh*, Publications de la Société des fouilles archéologiques 2, P. Geuthner, Paris 1909, n° 12, pp. 162-165, fig. 95 ; Healey, *op. cit.* (n. 13), H12, pp. 137-143.

41. Jaussen-Savignac, *ibid.*, n° 11, pp. 159-161 ; Healey, *ibid.*, H11, pp. 137-143.

(Pl. XIV,9-10) : *…byrḥ ʼyr šnt / X+X+X+III lḥrtt mlk nbṭ[w] rḥm ʻmh*, « au mois de ʼIyyar, l'an 33 de Ḥaritat roi des Nabatéens qui aime son peuple » ; dans ce cas, la date est en avril-mai, l'an 24 de n. ère.

La lecture du chiffre 30 est celle de J. Euting (année 33) suivi par le *Corpus* (année 34), mais Les Pères Jaussen et Savignac, J. Cantineau et J. Healey lisent le chiffre 40 et donc l'année 43. Cependant le chiffre lu comme un 40 sur l'inscription extérieure est totalement différent de celui de l'inscription gravée à l'intérieur de la tombe ; on peut admettre que l'inscription intérieure datée du mois de *ʼb* (juillet-août), est postérieure à celle de l'extérieur datée du mois de mai *ʼyr* (avril-mai) ; il n'y aurait donc eu que trois mois d'écart entre les deux inscriptions, qui mentionnent des dispositions légales très différentes, comme l'est la graphie du chiffre ; celle de la façade prévoit une amende de 100 sicles à la déesse Tareh et à Arétas le roi, alors que celle du *loculus* précise que la pénalité en cas d'usage illicite de la tombe est une amende de 1000 sicles d'Arétas et la malédiction de « Dūsharā et de tous les dieux ».

Il me paraît donc que l'inscription de la façade a été gravée dix ans plus tôt que celle de l'intérieur près du *loculus*, et elle daterait ainsi de l'an 33 du règne d'Arétas IV, au printemps, ce qui est l'usage pour la construction des tombes. La déesse Tareh est vénérée à Taymāʼ d'où sont originaires Wushūḥ et ses filles. Cette tombe était donc préparée en l'an 23 de notre ère, et ce n'est que dix ans plus tard, en été, qu'un *loculus* du tombeau a été effectivement occupé et que les pénalités et les malédictions ont été renforcées ; ce n'est plus une déesse locale de Taymāʼ qui protège la tombe, mais le grand dieu nabatéen Dūsharā ainsi que « tous les dieux » ; le ton de l'inscription est beaucoup plus énergique et répond à des craintes justifiées d'un usage illicite de la tombe.

La graphie du chiffre des dizaines de l'inscription de la façade est donc unique ; le chiffre se compose de trois barres horizontales très cursives, les deux du bas sinueuses et celle du haut terminée par une boucle, ouverte à gauche ; elles évoquent plutôt le tracé manuel rapide de trois barres superposés pour représenter des dizaines, selon la tradition araméenne, propre à Taymāʼ ; je suppose donc que le *ductus* est un développement de celui de l'écriture du chiffre 20 en forme de Z en araméen d'empire, mais avec trois barres au lieu de deux et sans les ligatures complètes.On aurait donc ainsi, sous une forme cursive, le tracé de trois barres superposées pour représenter le chiffre 30, plus simple que le 20 nabatéen au tracé plus complexe, en deux boucles superposées. Ce sont donc des traditions d'écriture particulière à Taymāʼ qui pourraient expliquer cette graphie originale.

• Un exemple de l'utilisation des trois nouveaux signes de chiffres en nabatéen se trouve sur l'autel hexagonal de aḍ-Ḍmayr (*CIS* II, 161)[42]. C'est une offrande faite par l'affranchi d'une dame nabatéenne, dans la ville natale du dédicant, l'ancienne Admedera, au nord de Damas. Sur le côté III on lit aux lignes 4 à 5 (Pl. XIV,11) : *…byrḥ 'yr / šnt IVxC+V bmnyn 'rhwmy' / dy hy šnt XX+IV lrb'l / mlk'*, « … au mois de Iyyar de l'année 405 selon le comput des Romains qui est l'année 24 de Rabbel le roi » ; la date est avril - mai de 94 de notre ère. Le comput des Romains est le calendrier séleucide qui a été conservé dans la province romaine de Syrie. Malgré la proximité de Palmyre, ce sont des chiffres typiquement nabatéens qui sont utilisés, reflétant le milieu culturel du dédicant. Les lettres du mot *šnt* suivi des chiffres sont aussi plus grandes que les autres lettres de la dédicace, cette différence de hauteur des lettres signalant souvent une différence de main. À la ligne 4, le signe 4 en forme de croix est placé devant un signe 100 ressemblant à un *wav* et suivi du 5 qui affecte la forme d'un *kāf* arabe ; à la ligne 5, le signe 20 est en forme de 3 très bouclé et est suivi d'une croix pour le 4.

Époque romaine

Les changements qui affectent la Nabatène avec son occupation en 106 de notre ère par Rome, n'affectent pas seulement l'aspect politique mais aussi sa culture. L'écriture nabatéenne est d'un usage privé très général, et n'étant plus une écriture officielle (les derniers documents officiels en nabatéen datent de l'époque de Marc-Aurèle), elle évolue vers des formes de plus en plus cursives.

• Sur une stèle de Buṣrā, on lit l'année à la ligne 6-7 (restituée)[43] : *šnt XX+XX+II lh[/ prkyh* (?), « l'an 42 de l'éparchie » qui correspond à 148 de notre ère ; les deux signes du 20 sont des boucles à courte hampe. L'écriture de ce chiffre a donc changé et s'est simplifiée, plus en rapport avec l'écriture cursive dont l'emploi est très général, et aussi en fonction de la difficulté de la gravure sur du basalte. C'est une évolution de cette forme que l'on va retrouver ensuite dans des régions périphériques, Sinaï, Négev et Arabie du Nord.

• Parmi les rares inscriptions datées provenant du Sinaï, toutes de l'époque romaine, l'une d'entre elles, provenant du Wādī Mukattab

42. Cf. Cantineau, *op. cit.* (n. 21), pp. 19-20, fig. p. 12 (Inscription du Hauran I).
43. *RES* 676 ; Cantineau, *ibid.*, p. 24, XII.

(*CIS* II, 964), présente une graphie des signes 20 proche de celle de l'inscription de Buṣrā : on lit à la ligne 2 (Pl. XIV,12) : *…d' šnt XX+XX+XX+XX+V lhprkyh d[y]*, « …en l'année 85 de l'éparchie… » c'est-à-dire 189/90 de n. ère. L'écriture des chiffres – comme celle des lettres – est très reconnaissable, et témoigne d'une bonne connaissance du nabatéen, dans ce milieu par ailleurs arabophone.

• Une stèle funéraire en grès provenant de Taymā' est datée du mois de mai en 200 de n. ère[44] ; les lettres en champlevé sont de forme évoluée, très cursive et sur une ligne de base ; on lit aux lignes 6-7 (Pl. XIV,13) : *byrḥ 'yr / šnt XX+XX+XX+XX+X+V+II+I lhprky'*, « au mois de 'Iyar / l'an 98 de l'éparchie », avril-mai de 203 de n. ère.

Les quatre signes pour 20 sont formés d'un cercle surmonté d'une hampe, une forme qui semble s'imposer pour le chiffre 20, comme on vient de le voir dans le Sinaï (*supra*) et comme on le rencontre aussi au Negev[45] ; ils sont suivis d'un 10, très peu renflé, puis d'un 5, très cursif et qui ressemble à celui de Tell ash-Shuqāffiyah du Ier siècle avant notre ère, puis de deux unités ligaturées et obliques à droite suivies d'un 1 oblique à gauche, et plus long que les autres, comme il est d'usage de distinguer les unités en les groupant de façon opposée.

• Deux ostraca nabatéens provenant d'Égypte et daté du IIe siècle par les fouilleurs, ont été publiés dans un article par C. Toll[46]. C'est le seul exemple, à ma connaissance, de comptes en nabatéen ; les deux ostraca proviennent du site de Wakālat az-Zarqā (ancienne *Maximianon*), à 65 km de Qusayr, sur la rive de la Mer Rouge. Ils sont cassés en biais, et ont été lus partiellement (Pl. XIV,14a-b) ; j'ai complété la lecture de certains signes.

L'ostracon Inv. 507 se lit ainsi (Pl. XIV,14a) :

bg II ; bg III XX + XX + XX + XX + III (?)[…]
I V+III III XX+XX+V XX+XX+XX+[XX ?…]
II
III V+IV

44. M. Al-Najem et M.C.A. Macdonald, « A New Nabataean Inscription from Taymā' », *AAE* 20, 2009, pp. 207-217.

45. Sur une inscription portant presque la même date et provenant de 'Avdat, dans le Néguev, on lit la date 99 à la ligne 1 ; les chiffres 20 ont exactement la même forme de cercle surmonté d'une hampe que sur les exemples précédents ; après le signe 10, un 5 est suivi d'un 4 en forme de croix, cf. A. Jaussen, R. Savignac et H. Vincent, « Mélanges. Abdeh (4-6 février 1904) », *RB* 1, 1905, n° 2, p. 238, fig. p. 239 (dessin).

46. C. Toll, « Two Nabataean Ostraca from Egypt », *BIFAO* 94, 1994, pp. 381-382, photos et fac-similés p. 382.

IV *X II XX+XX+XX+XX[…]*
V *XX III […]*
VI *XX[…]*
VII […]

J'ai interprété le début de la ligne comme une allusion à deux chargements de chameau, écrits en abrégé : *b-g[ml] II*, *b-g[ml] III*.

Le deuxième ostracon (Inv. 508) est aussi très fragmentaire (Pl. XIV,14b)[47] :

…V]+III
…IV]+V+III
…]X+V+III
…] II+III
…] ? b ? lw X+V+III
…] ? b ? lw X+V+III

L'interprétation de cet ostracon est peu claire, mais il s'agit sans doute aussi de comptes de chargement d'animaux de bât, des chameaux en l'occurrence. Je propose de lire *blw* à la fin des lignes 5 et 6, sous toute réserve ; *blw* est un anthroponyme attesté à Hégra[48]. Le chiffre 10 ne comporte pas de multiplicateur et n'est pas répété ; l'usage du signe 20, sans multiplicateur, permet d'additionner les vingtaines pour les nombres inférieurs ou égaux à 80. Un cas original est celui du 30 qui peut être soit l'addition de 20 et 10 soit une combinaison de 10 qui en fait un chiffre à part entière ; mais là encore, il n'y a pas de règle stricte et l'exemple de l'écriture du 30 dans une inscription de Hégra montre une certaine diversité des traditions scribales. Pour 100, l'usage est de placer un multiplicateur devant le signe, y compris de l'unité, comme en phénicien et en palmyrénien. Des combinaisons d'additions et de multiplications pour les centaines plus élevés sont bien sûr la règle.

L'utilisation des chiffres dans les inscriptions araméo-nabatéennes

Les combinaisons de chiffres varient selon les époques et les régions. L'usage des chiffres n'est pas exclusif pour les nombres dans les inscriptions araméo-nabatéennes ; de plus, leurs combinaisons peuvent varier et à l'occasion mêler lettres et chiffres.

47. La transcription de l'*editio princeps* est à gauche de l'ostracon.
48. Cantineau, *op. cit.* (n. 21), p. 71.

Répartition chronologique des inscriptions datées en chiffres

Les dates en toutes lettres semblent être privilégiée dans les inscriptions araméennes anciennes[49]. La grande stèle du Louvre (*supra*) place la date en chiffres à la ligne 1 et utilise aussi les chiffres pour les mesures mentionnées à propos de palmeraies, aux lignes 18, 19 et 20 ; mais d'autres inscriptions araméennes de Taymā' utilisent aussi les nombres en toutes lettres[50]. Les premières inscriptions nabatéennes qui remontent à la fin du IIer siècle avant notre ère utilisent des chiffres. La première inscription nabatéenne datée avec des nombres écrits en toutes lettres est la dédicace à Isis dans le Wādī as-Siyyagh, datée du « premier jour de 'Iyyar de l'an cinq d'Obodas le roi des Nabatéens »[51] ; l'origine égyptienne du culte et le soin apporté à la précision de la date ainsi qu'à la gravure peuvent expliquer cette originalité. Jusqu'au début du règne d'Arétas IV, les inscriptions nabatéennes sont donc datées majoritairement à l'aide de chiffres ; c'est sous son règne que les datations en toutes lettres sont utilisées dans les grands sites : Hégra (où elles sont majoritaires), la région de Pétra, et des sites de la Ḥismā comme Kharaza[52] et Dūmat, ainsi que Madaba et Buṣrā[53].

Combinaisons des signes

Pour écrire les nombres de 1 à 9, trois formules sont utilisées. Le système de l'addition est bien sûr le plus ancien ; dans l'inscription de Taymā' du Louvre (*CIS* II, 113), datant de l'époque perse, les unités en bâtons sont simplement alignées en groupes de trois, voire sur deux niveaux ; une façon plus sophistiquée consiste à ligaturer les unités par trois ou deux, en groupes obliques et opposés, comme dans l'inscription de Sidon (*CIS* II, 160), du début de notre ère ; une troisième méthode enfin crée des sigles pour les chiffres 4 et 5 : la croix de Saint André qui évoque le nombre quatre, *'rb'*, paraît être une création nabatéenne ; quant

49. La question de l'écriture des dates en toutes lettres a été abordée par S.P. Brock à propos des formules de datation, cf. « Some notes on dating formulae in middle aramaic inscriptions and early Syriac manuscripts », in Z.J. Kapers éd., *Intertestamental Essays in honour of Jósef Tadeusz Milik*, Cracovie 1992, p. 256.

50. Stein, *loc. cit.* (n. 16).

51. J.T. Milik et J. Starcky, « Inscriptions récemment découvertes à Pétra ». *ADAJ* 20, 1975, n° 5, pp. 120-124, pl. XLIV, 1.

52. J.T. Milik, « Nouvelles inscriptions nabatéennes », *Syr.* 35, 1958, pp. 249-351, pl. XVIII, c ; à Kharaza, dans le Wādī Ramm, le dédicant connaît le grec, et a donc un certain statut dans l'administration.

53. Dans ces trois derniers sites, ce sont des personnages officiels, des officiers, qui offrent les dédicaces.

au 5, c'est un signe ancien, attesté pour la première fois dans une inscription araméenne de 680 av. notre ère (*CIS* II, 17)[54], et sous une nouvelle forme en nabatéen (*supra*). Il n'y a pas de règle pour écrire les combinaisons de chiffres, qui peuvent prendre parfois un aspect décoratif (*supra*). On donne ci-dessous quelques exemples de combinaisons différentes.

Tableau I : Exemples de combinaisons de chiffres en araméo-nabatéen :

Le chiffre 5	*…]IIII+II* *V*	Sidon, *CIS* II, 160_4 Hégra, *CIS* II, 198_8 = $H16_8$,
Le chiffre 16	*X+ III / III* *X+III+III*	Taymā', *CIS* II, 113_{18} Pétra, al-Madras, *CIS* II, 442_7
Le chiffre 18	*X+IIII+IIII* *X+II+III+III* *X+V+III*	Pétra, inscr. Rabbel, *CIS* II, 349_5 Pétra, inscriptions de Diodôros (*supra*) *CIS* II, 203_4 = $H14_4$
Le chiffre 26	*XX+V+I* *XX+III+III*	Hégra, *CIS* II, 204_5 = $H27_5$ T. ash-Shuqāffiyah II_5 (*supra*)

Deux systèmes d'écriture des nombres dans une même inscription

Comme les inscriptions en araméen d'empire trouvées à Taymā', qui utilisent les dates écrites en chiffres ou en toutes lettres, les inscriptions nabatéennes utilisent aussi les deux systèmes[55] ; mais un aspect original de l'écriture des nombres en nabatéen est la juxtaposition des deux systèmes, en lettres et en chiffres, dans une même inscription.

Inscriptions mêlant nombres écrits en toutes lettres et chiffres

On a dénombré 60 inscriptions nabatéennes qui n'utilisent que des chiffres, dans le cadre des datations, alors que 66 inscriptions n'utilisent que les nombres écrits en toutes lettres pour les dates. Mais de plus, on note dans 9 inscriptions de Hégra l'emploi concurrent des deux systèmes, pour les dates, les amendes et les mesures. Les inscriptions funéraires de Hégra se caractérisent par une grande précision, étant des documents légaux ; en effet, le montant des amendes est écrit en toutes lettres, ainsi que les précisions sur les dispositions des *loculi* dans la tombe, mais des

54. Février, *op. cit.* (n. 5), p. 582.
55. Étude en cours.

dates sont parfois écrites en chiffres ; on présente ici six exemples par ordre chronologique[56].

Tableau II : Nombres en lettres et en chiffres dans une même inscription à Hégra

	Date	*Amendes*	*Mesures*
– 1/+1 *CIS* II, 198 ; H16 :	lettres	chiffres, lettres	
+ 21+ *CIS* II, 208 : H28 :	chiffres	lettres	
+ 24/5 *CIS* II, 205 ; H12 :	chiffres	lettres	
+ 34/5 *CIS* II, 211 ; H11 :	chiffres	lettres	
+ 36/7 *CIS* II, 213 ; H24 :	chiffres	lettres	
+ 57/8 *CIS* II, 203 ; H14 :	chiffres		lettres

On trouve les exemples de double systèmes les plus nombreux, particulièrement vers le milieu du Ier siècle de notre ère, à l'époque d'Arétas IV avec sept exemples et seulement un seul sous Malichos II son successeur ; mais cette proportion reflète surtout celle du nombre d'inscriptions et donc de nouvelles constructions de tombes. Dans l'inscription H16, c'est le montant de l'amende dans la monnaie locale qui est en chiffre, ce qui reflète une moindre habitude de la langue et de l'écriture nabatéennes. Dans l'inscription H12, c'est l'année qui est en chiffres et le montant de l'amende en toutes lettres ; mêmes systèmes dans H11, car il s'agit d'une inscription intérieure de la même tombe. On trouve encore l'usage des chiffres pour la datation dans le cas du tombeau H24, et également pour le tombeau H28. De même, l'inscription H14 donne les mesures en toutes lettres et la date en chiffres. On a donc, dans quelques cas seulement, l'utilisation de chiffres pour la date dans les inscriptions des tombes de Hégra.

Inscriptions mixtes

Les trois autres cas de double système appartiennent à des époques plus tardives. Ces exemples présentent l'originalité d'utiliser à la fois les chiffres et les lettres pour le nombre de la datation. C'est dans des zones périphériques, le Ḥawrān, à la fin du règne de Rabbel II, le Négev et le Sinaï à l'époque romaine, que l'on trouve cette façon de représenter les nombres, en mélangeant lettres et chiffres ; la difficulté de l'écriture des nombres en araméo-nabatéen, différente de la façon de compter en arabe,

56. Ils sont tirés de mon corpus sur les inscriptions nabatéennes datées (en cours).

peut expliquer le recours à des chiffres pour les unités, ce qui facilite leur écriture tout en rendant la lecture plus aisée mais aussi en réduisant le travail et le coût de la gravure.

Exemples de mixité dans les nombres

• Un exemple provient de Mṣayfra dans le Ḥawrān, mais la lecture des chiffres en est difficile[57] : je lis à la ligne 3 : *šnt ḥ x XX+ III+III lmlk' mlk [nbṭw]* : en interprétant le *ḥêt* placé devant les chiffres comme l'abréviation de « un », on a donc 1×20+3+3 = 26. Je me base sur les formules utilisées avec les chiffres, qui consistent à placer le multiplicateur devant la centaine, mais ici il s'agit de 20 ; la pratique de l'abréviation pour le multiplicateur enlève en principe toute ambiguïté à la date ; c'est aussi une façon sophistiquée de l'écrire. Selon cette lecture, la date est donc de 95/6 de notre ère. Cette datation reste malgré tout atypique, non seulement par l'utilisation d'un nombre abrégé, mais aussi par celui du multiplicateur pour le 20. C'est aussi une façon plus économique d'écrire la date.

• Un autre exemple de mélange de lettres et de chiffres, bien lisible, provient de 'Avdat, dans le Néguev[58] : on lit à la ligne 4 *šnt 'šryn+I bhprk'*, « an vingt et 1 de l'éparchie », année 126 de notre ère. Dans ce cas, seule l'unité est en chiffre, ce qui simplifie la gravure.

• Un troisième exemple est un graffite du Sinaï, dans le Wādī Mukattab (« graffite des trois empereurs » ; il date de 211 de notre ère (*CIS* II, 963)[59] (Pl. XIV,15), mais sa lecture reste controversée, et on a aussi proposé l'année 205[60] :

1) *dkyr tym'lhy br y'[l/n]y šnt m'h V+I*
2) *dmyn 'l….tltt qysryn*

57. L. Nehmé « Les inscriptions nabatéennes du Ḥawrān », in J. Dentzer-Feydy et M. Vallerin éds, *Hauran V. La Syrie du Sud du néolithique à l'Antiquité tardive : recherches récentes*, BAH CXCI, Beyrouth 2010, pp. 464, fig. 8 ; elle lit à la ligne 3, p. 463 : *[b]{y}rḥ sywn šnt ḥ {10/20 ?}+6 l{mlk'} mlk [nbṭw]* ; sa traduction est : [au] {m}ois de Sīwān l'an ḥ . 6 [16 ?, 26 ?] du {roi}roi des [Nabatéens] » ; la date est 85/6 selon L. Nehmé ; elle reconnaît que le *ḥêt* doit être une abréviation, mais sans l'expliquer ; quant au signe suivant, c'est bien un 20 maladroitement formé.
58. A. Negev, « Nabataean Inscriptions from 'Avdat (Oboda), Part 2. », *IEJ* 13, 1963, pp. 113-124, n° 12.
59. *CIS* II, 963 ; RES 128.
60. L. Nehmé, « A glimpse at the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material », in M.C.A. Macdonald éd., *The development of Arabic as a written language*, *Suppl. to the PSAS* 40, Oxford, tabl. p. 65 et pp. 68-69, fig. 23.

1) Que soit commémoré Taym'allahī fils de Ya'alī l'année cent VI
2) l'équivalent de [l'année] des trois empereurs.

La date est mixte, *m'h V+I*, écrite en toutes lettres pour la centaine et en chiffres pour les unités. Le terme *dmyn* vient de *dm'*, « qui est comparable » ; il est utilisé ici pour signaler l'équivalence avec un événement qui a trait à l'empire romain : trois empereurs se sont succédés la même année, en 211 : Septime Sévère, Caracalla et Geta[61]. Selon une autre lecture des lignes 1-2, on aurait : *…šnt m'h 'l / dmyn 'l…* ; les signes lus V+I seraient les deux lettres de la préposition *'l* ; en effet, on peut arguer du fait que le signe lu pour 5 ressemble à un chiffre palmyrénien et non nabatéen ; ce ne serait pourtant pas étonnant de la part d'un caravanier ; de plus, la forme grammaticale peut paraître bizarre avec la répétition de la préposition *'l*. Enfin, sur le plan historique, l'année 211, date de la mort de Septime Sévère et de l'avènement de Caligula et de Géta, est plus pertinente que l'année 205, date à laquelle Septime Sévère était encore en vie, et Caracalla et Géta étaient seulement consuls[62].

Conclusion

L'écriture des chiffres en araméo-nabatéen a considérablement évolué, surtout si on compare le système nabatéen à la fin du Ier siècle de notre ère avec celui des chiffres palmyréniens, dont l'évolution est différente : en palmyrénien, il n'y a pas de nouveaux signes et le chiffre 100 est un dix pointé toujours précédé d'une unité multiplicatrice (Tableau III). Par contre, les Nabatéens ont créé cinq nouveaux signes pour le 2, le 3, le 4, le 5, le 6 et le 100. Les premières occurrences du signe 4 sont difficiles à lire ; il apparaît tôt, à l'époque d'Obodas III, dans l'inscription de Qiranah, dans le sud de la Jordanie[63] ; le signe 5 apparaît différent de celui de l'araméen et du palmyrénien, et paraît lié à la lettre *yod*. La création de chiffres pour les unités en utilisant des combinaisons se pratique déjà en égyptien hiératique[64].

61. Septime Sévère est mort à York le 4 février 211 ; Géta et Caracalla sont revenus à Rome, cf. E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1968, p. 241.

62. *Ibid*.

63. F. Zayadine, « A Nabataean Inscription from Southern Jordan, with an Excursus on the Expedition of Aelius into Arabia », *JERD* 1, 2007, pp. 9-17.

64. C.C. Clawson, *The Mathematical Traveller,* New York 1994, p. 69.

Pour résumer, l'origine des deux signes de base en araméen – outre le 1, universel – le 10 et le 100, est à rechercher dans deux directions, le phénicien et l'égyptien ; le signe 10 peut être une barre (inscription de Panamu, VIIIe s. av. notre ère[65]), ou une courbe comme en égyptien, le signe hiératique, coudé, pouvant être à l'origine de tracés plus arrondis ; la centaine en nabatéen semble être issue du signe égyptien en boucle ou en spirale[66] ; une évolution du signe phénicien paraît moins probable, car il est formé d'un bâton pour l'unité multiplicatrice suivi d'un petit cercle et d'un autre bâton : |°| ; les exemples du signe phénicien 100 les plus anciens peuvent s'expliquer par l'usage de noter un *mîm* très stylisé, pour représenter le mot *m'h*, « cent »[67]. À côté de la rigueur très formelle des inscriptions araméennes de Taymā' et aussi des ostraca d'Idumée, le système nabatéen paraît varié et complexe, avec des évolutions rapides ; cela est dû à l'utilisation générale de l'écriture, dégagée bien souvent des contraintes officielles. Cependant, le pragmatisme qui caractérise l'usage de l'écriture n'a pas permis ou nécessité une avancée plus rationnelle dans l'écriture des chiffres.

65. G.A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1902, n° 62, pp. 171-180.

66. M. Malaise et J. Winand, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Aegyptiaca Leodiensia 6, Liège 1999, p. 149.

67. *CIS* II, 143 ; cf. les exemples du tableau de M. Lidzbarski, *op. cit.* (n. 2), pl. XLVI.

Tableau III : Chiffres, transcription et symboles : araméen, nabatéen et palmyrénien :

Signe	transcription	Aram.	Nabatéen	Palm.
1	I	I	/	I
2	II	II	//, ᴜ	II
3	III	III	///, ɯ	III
4	IV	III I	////, \\ //, x	IIII
5	V	III II	\\\ //, ک	У
6	VI	III III	\\\ ///, I ک	IУ
10	X	˥ ⌒	⌒, ⊐	⊐
20	XX	z	ʒ, з, ∂	з
30	XXX		з + ⌒	з + ⊐
30 bis	XXX		⌒/⌒/⌒	з + ⊐
40	XL		зз, ∂∂	зз
60	LX		ззз, ∂∂∂	ззз
80	LXXX		зззз, ∂∂∂∂	зззз
100	C		٩, ٩I	⊐I
200	CC		٩II	⊐II
300	CCC			⊐III
400	CD			⊐IIII

Commentaire des transcriptions des chiffres en nabatéen :

I 1 : barre oblique ;
II 2 : deux barres qui deviennent obliques et ligaturées à la base ;
III 3 : trois barres qui deviennent obliques et ligaturées à la base ;
IIII 4 : quatre barres droites ou deux groupes de deux barres obliques en sens inverse ;
IV 4 : en forme de croix de Saint André ;
V 5 : ressemble au *yod* (ou au *kāf* arabe), puis devient très cursif, un simple trait ondulé oblique à droite, plus haut que les unités, ligaturé ;
X 10 : deux formes ; un exemple de trait avec un appendice à droite, comme en phénicien, ou une barre courbe qui devient de plus en plus arrondie ;
XX 20 : la forme ancienne est composée de deux X superposés, puis elle devient une sorte de 3, mais d'autres variantes existent, en particulier sur les monnaies ; la forme tardive se réduit à un cercle surmonté d'un appendice ou d'une hampe courte ;
XXX 2 formes : la plus courante est l'addition du XX et du X ; j'ai interprété comme un chiffre 30 trois barres superposées très cursives, à Hégra (*supra*).
C 100 : ressemble à un *wāv* final nabatéen ; transcrit avec la lettre q.

Pl. XI

ZAHLENTAFEL.

Nabatäisch.	Palmyrenisch.	Aramäisch.	Phönizisch.	
				1
				2
				3
				4
				5
				6
				7
				8
				9
				10
				11
				15
				16
				20
				21
				30
				70
				100
				200
				1000
				3000
	1/4	1/2	2/3	

Pl. XII

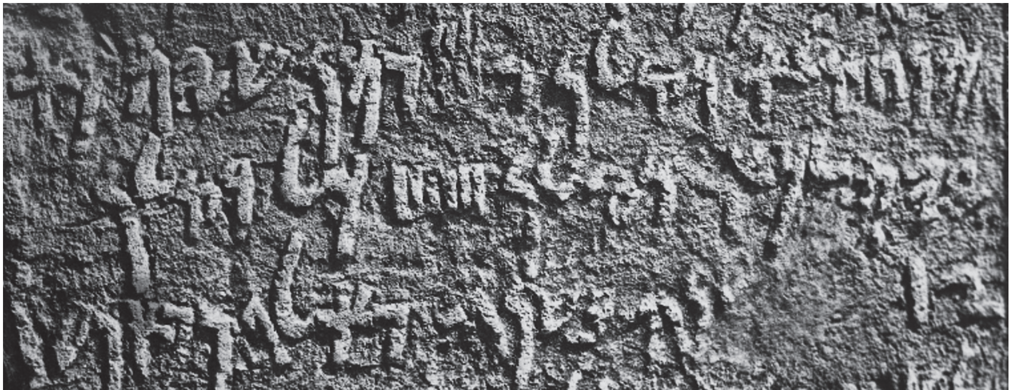
Arétas, an 30 M 2	
Arétas, an 44 M 10	
Arétas, an 47 M 11	
Arétas, an 48 M 13	
Maliku II, an 6 M 24	
Maliku II, an 15 M 30	
Maliku II, an 23 M 36	
Rabbel II, an 13 M 70	
Rabbel II, an 17 M 74	
Rabbel II, an 17 M 76	
Rabbel II, an 26 M 85	
Rabbel II, an 30 M 90	

Arétas, an 5 D 26	
Arétas, an 6 ou 7 D 28	
Arétas, an 10 D 32	
Arétas, an 16 D 38	
Arétas, an 16 H 3	
Arétas, an 28 D 41	
Arétas, an 20 + H 12	
Arétas, an 30 H 7	
Arétas, an 34 H 8 (en haut, notre copie)	
Maliku II, an 9 D 58	

Arétas, an 5 CIS II 160	
an 308 des Sél. AAE p. 90, 2.	
ans 280 et 311 Sél. RB 1904, p. 581 CIS II 163 D cf. AAE, p. 76	
Arétas, an 25, jour 26 CIS II 204 JS 27	
Arétas, an 20 ? CIS II 157	
Arétas, an 26 CIS II 442 (an 16)	
Philippe, an 33 PAE 101 Dunand, no. 158	
Arétas, an 43 ? CIS II 205 JS 12	
Arétas, an 43 CIS II 211 JS 11	
Arétas, an 45 CIS II 213 JS 24	

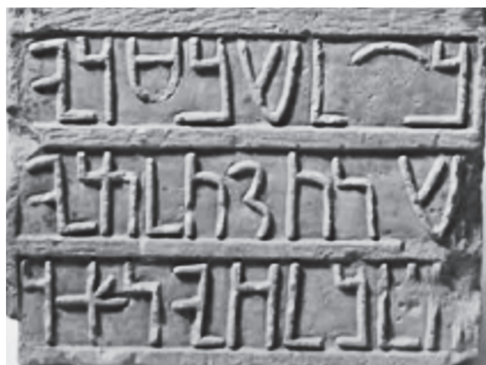
Maliku II, an 17 CIS II 222 JS 37	
Maliku II, an 18 CIS II 203 JS 14	
Maliku II, an 25 ? PAE 23 (an 33)	
Rabbel II, an 17? RB 1933, 411, 1	
Rabbel II, an 23 Dussaud II, p. 308, 5	
Rabbel II, an 23 Dunand I, p. 168, 36	
Rabbel II, an 24 an 405 des Sél. CIS II 161	
Rabbel II, an 36 ou 37 JS 321	
ère d'Arabie, an 20 ? JS 159	
ère d'Arabie, an 42 ? RB 1905, 592	
ère d'Arabie, an 85 CIS II 964	
ère d'Arabie, an 99 RB 1905, p. 239	
ère d'Arabie, an 223, jour 7 Dussaud II, p. 314, 20	

2

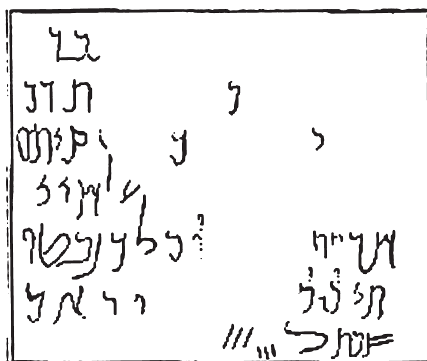


3

Pl. XIII



4

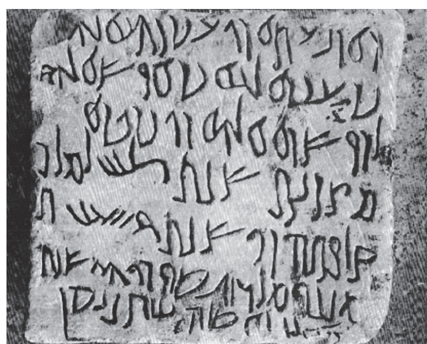


6



2. Copie J. Milik.

5

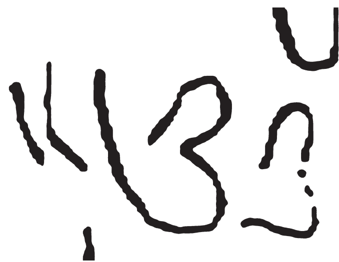


7



8

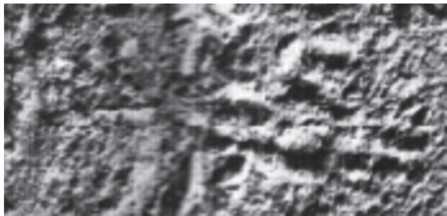
Pl. XIV



9



13

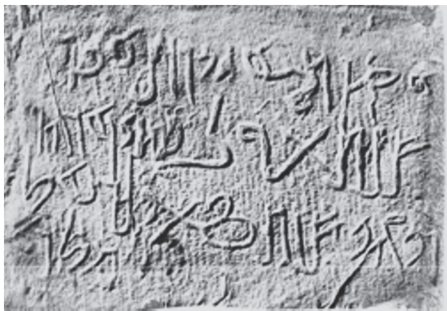


10



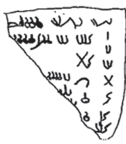


14a



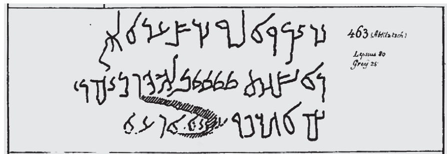
11

1. ? ? ? 20(+)20(+)20(+)20 ? ...
2. 1 8 3 s 20(+)20(+)20(+)20 ...
3. 2
4. 3 9
5. 4 10 2 20(+)20(+)20(+)20 ...
6. 5 20 ? ...
7. 6 20 ...
8. 7 ...

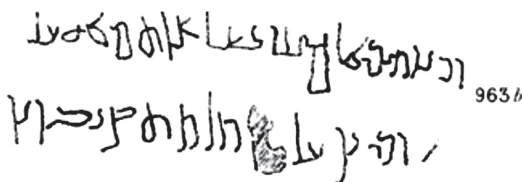




14b



12



15